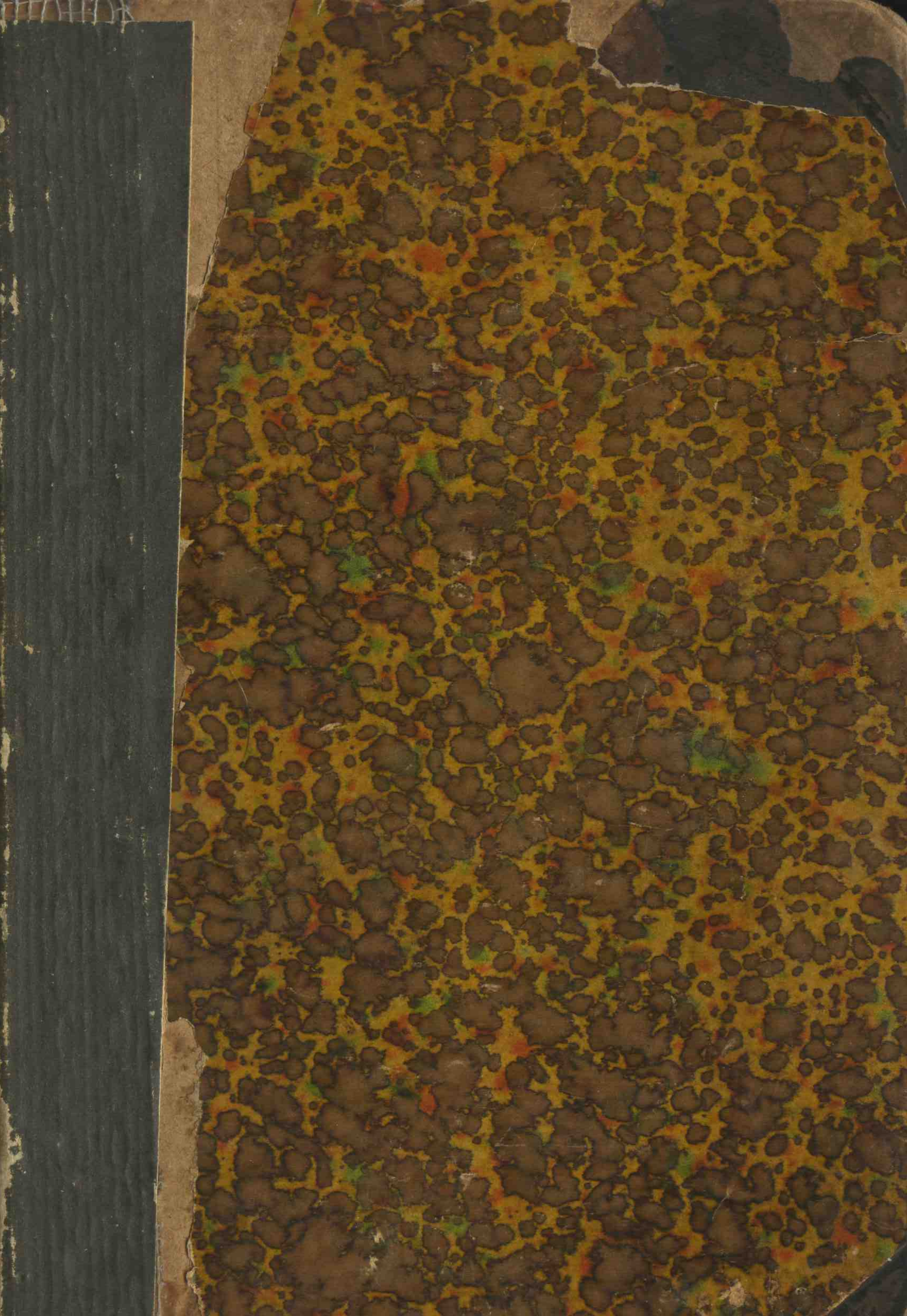
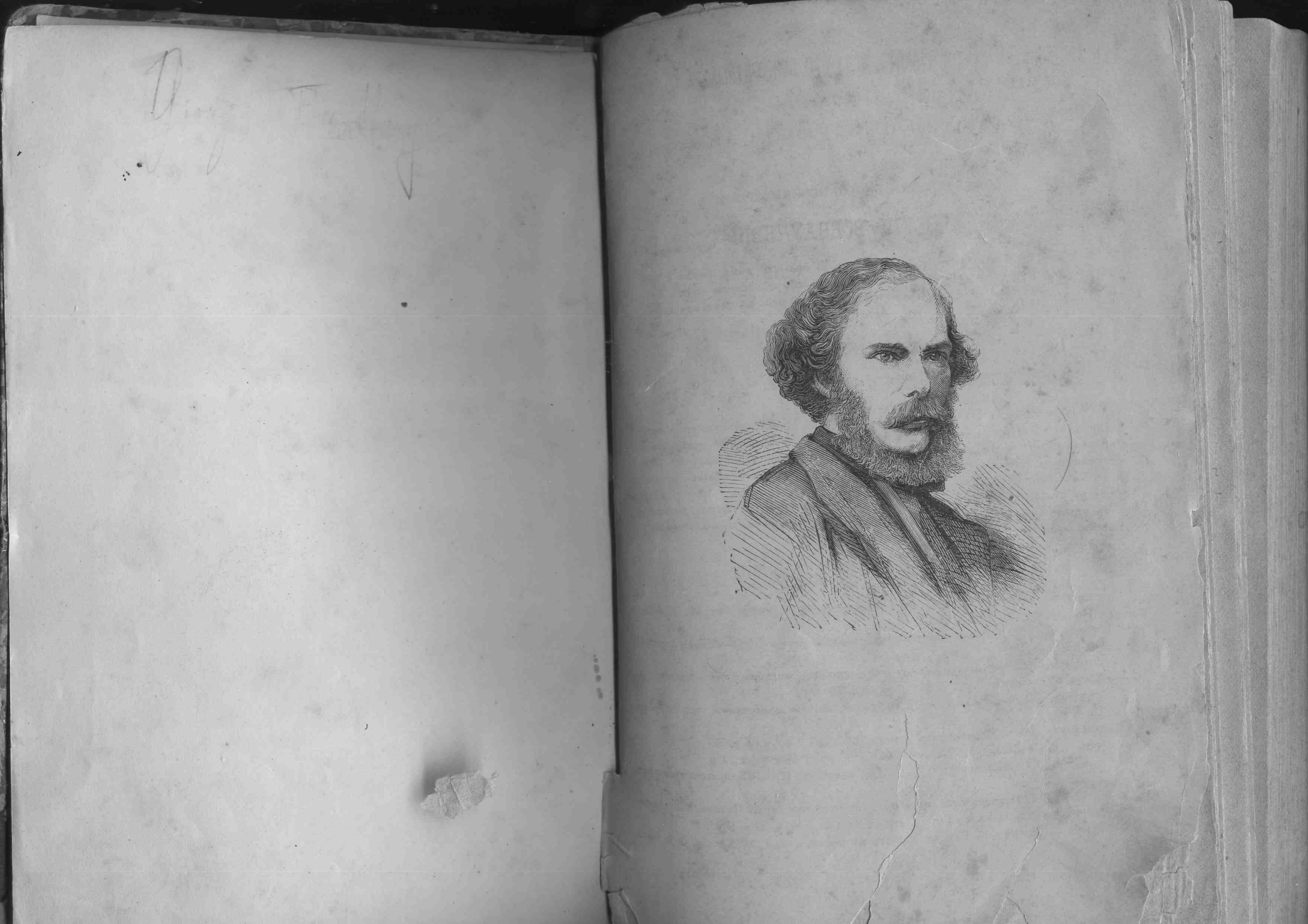




Д. Г. Льюисъ.

ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

отъ

начала ея въ Греціи до настоящаго времени,

съ

Съ подробнымъ алфавитнымъ указателемъ.

Полный переводъ съ послѣдняго англійскаго изданія.

В. Чуйко. (ну и Чуйко!)

Съ присоединеніемъ портрета и біографіи Льюиса, а также статей о Шопенгауэрѣ, Гартманѣ, Джонѣ Стюартѣ Миллѣ и Гербертѣ Спенсерѣ написанныхъ В. В. Чуйко для настоящаго изданія.

Изданіе книгопродавца А. С. Семенова.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Дома Призрѣнія Малолѣтнихъ Бѣдныхъ. Лиговка, д. № 26.
1892.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Новая философія.

Переходный періодъ отъ Прокла до Бэкона.

Стр.

Схоластика.—Жизнь Абелара.—Философія Абелара.—Альгацали . . 337

Возрожденіе наукъ.—Джіордано Бруно 364

ПЕРВАЯ ЭПОХА.

Основаніе индуктивнаго метода.

Жизнь Бэкона.—Методъ Бэкона.—Духъ бэконовскаго метода.—Былъ-ли методъ Бэкона новъ и полезенъ? 387

ВТОРАЯ ЭПОХА.

Основаніе дедуктивнаго метода.

Глава I. Декартъ.—Жизнь Декарта. — Методъ Декарта.—Примѣненіе метода Декарта.—Правиленъ-ли методъ Бэкона? . 420

Глава II. Спиноза.—Жизнь Спинозы.—Ученіе Спинозы 439

Глава III. Первый кризисъ въ новой философіи 473

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

Философія сведена на психологическій вопросъ.

Глава I. Гоббсъ 475

Глава II. Локкъ.—Жизнь Локка.—Духъ сочиненій Локка.—Методъ Локка.—Происхожденіе нашихъ идей.—Элементы идеализма и скептицизма у Локка.—Критика Локка. . . . 485

[Гла]ва III. Лейбницъ 517

Глава IV. Результатъ третьей эпохи 522

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

Субъективная природа знанія приводитъ къ идеализму. Стр.

Глава I. Беркли.—Жизнь Беркли.—Беркли и здравый смыслъ.—Идеализмъ 523

ПЯТАЯ ЭПОХА.

Аргументы идеализма приводятъ къ скептицизму.

Глава I. Юмъ.—Жизнь Юма.—Теорія причинности Юма 547

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

Происхожденіе знанія сводится къ ощущенію, вслѣдствіе смѣшенія мысли съ чувствованіемъ. Сенсуалисты.

Глава I. Кондильякъ.—Жизнь Кондильяка.—Система Кондильяка. 561
Глава II. Гартли.—Жизнь Гартли.—Система Гартли 574
Глава III. Дарвинъ 579

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

Второй кризисъ: идеализмъ, скептицизмъ и сенсуализмъ вызываютъ реакцію здраваго смысла.

Стр.
Ридъ 587

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

Возвратъ къ основному вопросу, касающемуся происхожденія нашего знанія.

Кантъ.—Жизнь Канта.—Историческое положеніе Канта.—Психологія Канта. — Слѣдствіе кантовской психологіи. — Разборъ основныхъ принциповъ Канта 598

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

Онтологія возобновляетъ свои притязанія. Доказательство субъективности снова приводитъ къ идеализму.

Глава I. Фихте.—Жизнь Фихте.—Историческое положеніе Фихте.—Основы системы Фихте.—Идеализмъ Фихте.—Примѣненіе идеализма Фихте 639
Глава II. Шеллингъ.—Жизнь Шеллинга.—Ученіе Шеллинга . . . 665
Глава III. Гегель.—Жизнь Гегеля.—Методъ Гегеля.—Абсолютный идеализмъ.—Логика Гегеля.—Примѣненіе Гегелева метода къ природѣ, исторіи, религіи и философіи 675

ДЕСЯТАЯ ЭПОХА.

Психологія ищетъ опору въ физіологіи. Стр.

Глава I. Кабанисъ 696
Глава II. Френологія. — Жизнь Галля. — Историческое положеніе Галля.—Краніоскопія.—Френологія какъ наука 704

ОДИННАДЦАТАЯ ЭПОХА.

Философія окончательно уступаетъ мѣсто положительной наукѣ.

. . . . 722
Глава I. Эклектизмъ 728
Глава II. Огюстъ Контъ 739
ЗАКЛЮЧЕНІЕ . . . .

ПЕССЕМИЗМЪ.

. . . . 755
1. — Шопенгауэръ 771
2. — Гартманъ . . . .

ФЕНОМЕНИЗМЪ.

. . . . 781
Джонъ-Стюартъ Милль . . . .

ЭВОЛЮЦІОНИЗМЪ.

. . . . 789
Спенсеръ . . . .



ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРІОДЪ
ОТЪ ПРОКЛА ДО БЭКОНА.

§ I. Схоластика.

Хотя новѣйшая философія, строго говоря, начинается съ Бэкона и Декарта, со времени которыхъ становится замѣтнымъ то опредѣленное развитіе умозрѣній, описаніе котораго составляетъ цѣль нашей исторіи, но мы не можемъ перейти отъ Прокла къ Бэкону не бросивъ хотя-бы бѣглаго взгляда на умственную дѣятельность въ теченіи промежуточныхъ двѣнадцати вѣковъ. Средневѣковая философія много порицалась, много восхвалялась, но весьма мало изучалась. Столь обширный предметъ требуетъ терпѣнія и эрудиціи, которыми обладаютъ весьма немногіе. Мои собственныя знанія схоластики ограничиваются поверхностнымъ знакомствомъ съ нѣкоторыми изъ сочиненій Аквина, Абелара и Аверроэса, но къ счастью для насъ, характеръ этой исторіи не требуетъ подробнаго изложенія средневѣковыхъ умозрѣній. Соображаясь съ своими средствами и съ интересомъ читателя, я нахожу, что весь путь философскаго изслѣдованія отъ Прокла до Бэкона можетъ быть изображенъ въ трехъ типическихъ личностяхъ, а именно: въ Абеларѣ — представителѣ схоластики; Альгаццали—представителѣ арабской философіи и Джіордано Бруно—представителѣ философской борьбы, низвергшей авторитетъ Аристотеля и церкви. Этихъ трехъ мыслителей я болѣе или менѣе изучалъ въ ихъ собственныхъ сочиненіяхъ, поэтому читатель долженъ понять, что за этими тремя исключеніями, слѣдующій очеркъ схоластики написанъ по даннымъ, почерпнутыхъ изъ вторыхъ рукъ.

Съ Александрійцами философія, какъ мы видѣли, была поглощена религіей. За Александрійцами послѣдовали христіанскіе Отцы, обратившіе философію въ прислужницу религіи—*ancilla*

Theologiae. Всѣ философскія усилія сосредоточились на примиреніи догматовъ вѣры съ требованіями разума. Схоластика получила свое названіе отъ основанныхъ Карломъ Великимъ школъ для занятій философіей, которымъ, въ то время, посвящало себя одно духовенство, такъ какъ оно одно имѣло свободное время, или наклонность къ подобнымъ занятіямъ. Такимъ образомъ монастыри были колыбелью новѣйшей философіи [1]).

Въ средневѣковой философіи, насколько мы можемъ отличить философскій элементъ отъ психологическаго, различаются три эпохи: 1) споры объ универсалахъ (общностяхъ); 2) вліяніе арабской школы, въ особенности чрезъ распространеніе ею сочиненій Аристотеля; и 3) отрицаніе Аристотеля и всѣхъ другихъ авторитетовъ, и провозглашеніе независимости разума.

Между философіей и религіей не существовало разлада до IX вѣка, когда въ лицѣ Скота Эригена, философія начала робко заявлять свои права. Но даже и Скотъ Эригенъ говоритъ: «Нѣтъ двухъ наукъ, одной, посвященной философіи, а другой — религіи; истинная философія есть истинная религія, а истинная религія есть истинная философія». Въ XI в. появился Росцеллинъ, который, провозгласивъ философскую доктрину номинализма, не только отдѣлилъ философію отъ религіи, но и поставилъ ее въ прямое противорѣчіе съ основнымъ догматомъ о Троицѣ. Чтобы понять это, мы должны припомнить, что въ то время существовало глубокое и даже рабское подчиненіе двойному авторитету церкви и греческихъ философовъ; подчиненіе, необходимо вытекавшее изъ ученій отцовъ церкви, всегда опиравшихся на эти два авторитета. Однако, сочиненія греческихъ философовъ изучались плохо по латинскимъ переводамъ и комментаріямъ; быть можетъ это-то и увеличивало желаніе изучать ихъ; такимъ образомъ, философія обратилась въ дѣло эрудиціи. Комментировать Аристотеля значило заниматься философіей. Обыкновенно ошибочно полагаютъ, будто Аристотель сразу и всегда деспотически царствовалъ надъ философіей среднихъ вѣковъ. Въ то время, какъ замѣчаетъ Руссело [2]) въ Аристотелѣ отличали два совершенно различныхъ характера: во-первыхъ логика, и въ этомъ случаѣ слова его были законъ,— *magister dixit*,—его *Organon* былъ библіей для школъ, и никто не смѣлъ оспаривать авторитетъ его;—и, во вторыхъ, метафизика, который не только не пользовался тѣмъ поклоненіемъ, какъ логикъ, а напротивъ, его метафизическое ученіе преслѣдовали, проклинали, жгли, — думая, что оно содержитъ въ себѣ пагубную ересь единства субстанціи [1]). Не ранѣе, какъ послѣ Абеляра, и только благодаря арабскому вліянію, Аристотель, по удачному выраженію Ремюза, перешелъ отъ консульства къ диктатурѣ надъ философіей [2]).

Платонъ былъ реалистъ. Онъ утверждалъ, что абстрактныя идеи существуютъ какъ объекты или субстанціи. Аристотель, напротивъ того, училъ, что абстрактныя идеи суть лишь отвлеченія, общія *имена*, но не общія *вещи*. Сначала схоластика держалась реализма; когда-же Росцеллинъ искусной аргументаціей доказалъ, что роды и виды суть ничто иное, какъ логическія построенія, общія термины, *flatus vocis*, безъ соотвѣтствующихъ сущностей, то скоро сдѣлалось очевиднымъ, что онъ сталъ въ противорѣчіе съ догматомъ Троицы. «Универсалъ, который вы называете Троицей, не можетъ существовать; такъ какъ отношенія, соединяющія эти три божественныя лица, не существуютъ, то не можетъ существовать и Троица Существуетъ или одинъ Богъ, или три; если Богъ одинъ, то онъ существуетъ въ одномъ лицѣ, но если есть три Бога, то они существуютъ какъ три отдѣльныхъ различныхъ существа».

Легко было предвидѣть слѣдствіе подобной ереси. Росцеллинъ былъ вытребованъ на суасонскій соборъ и принужденъ былъ публично отречься отъ своего ученія. Онъ бѣжалъ въ Англію и погибъ въ изгнаніи; но брошенное имъ сѣмя принесло свой плодъ и впослѣдствіи номинализмъ сдѣлался господствующимъ ученіемъ. Вся разница между этимъ знаменитымъ вопросомъ и другими, занимавшими умы того времени, заключается въ томъ, что на него было потрачено болѣе словопреній и простыхъ опредѣленій. Невозможно вообразить себѣ пустоты и утомительнаго многословія этихъ ученыхъ, не заглянувъ въ ихъ книги; но и тогда все-таки

[1]) Victor Cousin, *Hist. de la Phil.* II, 9-éme Leçon. Слѣдуетъ также обратиться къ различнымъ историкамъ философіи, въ особенности къ Риттеру и Теннеману; но изъ всѣхъ извѣстныхъ мнѣ сочиненій наибольшей ясностью и легкостью изложенія отличается сочиненіе Rousselot *Etudes sur la philosophie dans le Moyen Age*, 3 vols 8°, Paris, 1840. Книга Ремюза—«*Abelard*», 2 vols, Paris, 1845, своимъ разборомъ произведеній Абеляра, также даетъ ясное понятіе о средневѣковой философіи.

[2]) *Etudes sur la Philosophie.* 1, 373.

[1]) Журданъ, въ своемъ ученомъ сочиненіи: *Recherches sur l'âge et l'origine des Traductions d'Aristote*, поставилъ внѣ всякаго сомнѣнія подобное гоненіе на Аристотеля.

[2]) *Abelard*, 1, 316.

останется непонятнымъ, какъ могли трезвые и серьезные умы удовлетворяться такимъ перемалываніемъ воздуха въ своихъ метафизическихъ мельницахъ, если только мы не уяснимъ себѣ заблужденія, увлекавшаго ихъ на этотъ путь. Заблужденіе это состояло въ томъ, что они принимали логическія построенія за истины, идеи за соотвѣтствующія вещи, думая, что все, существующее въ представленіи ума, необходимо соотвѣтствуетъ внѣшнимъ фактамъ. Схоластики анализировали элементы рѣчи и мысли съ такою настойчивостью и трудолюбіемъ, съ какими въ настоящее время химики анализируютъ элементы тѣлъ. Это заблужденіе—основное, *principium et fons*, всѣхъ метафизическихъ умозрѣній, и совершенно напрасно метафизики осмѣивали безумія схоластиковъ, которые только довели до крайностей метафизическій методъ *непровѣряемой дедукціи*. Справедливо, что схоластическая философія заключалась, главнымъ образомъ, въ спорахъ о словахъ, но не метафизикамъ упрекать ее въ этомъ, и защитникамъ схоластики не трудно доказать, что надъ этими словесными спорами скрываются самые глубокія задачи онтологіи.

§ II. Жизнь Абелара.

Имя Абелара стало безсмéртнымъ, благодаря тому, что оно связано съ именемъ благородной женщины. Потомство интересуется Абеларомъ потому, что Элоиза любила его. Мишле думаетъ, что Элоиза обязана Абелару своей славой: «безъ испытанныхъ имъ несчастій, она осталась бы въ неизвѣстности и никто не слыхалъ бы о ней»; до нѣкоторой степени это вѣрно; но вѣрно также и то, что безъ ея любви давно-бы уже никто не интересовался имъ; такъ какъ это была натура мелкая, себялюбивая. Популярность его была быстрая, громкая и скандалезная; онъ былъ, какъ-бы, рóжденъ для нея, жилъ для нея. Но и болѣе великіе имена исчезли изъ памяти людей; не мало, нѣкогда громкихъ репутацій не оставляли послѣ себя никакого отголоска въ памяти потомства. Внѣ любви и страданій мало что въ его жизни можетъ возбудить нашу симпатію. Поставленный рядомъ съ Элоизой, Абеларъ всегда будетъ интересовать насъ; самъ-же по себѣ, онъ—живой, подвижный, неразборчивый на средства, чрезвычайно тщеславный французъ. Но, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, онъ является представителемъ философской борьбы двѣнадцатаго столѣтія; и съ этой стороны мы будемъ разсматривать его.

Абеларъ родился въ Бретани, въ 1079 г., отъ благородныхъ родителей, по фамиліи Беранже. Прозвище Абелара онъ получилъ уже впослѣдствіи. Его учитель, замѣтивъ, что онъ поверхностно относится къ нѣкоторымъ предметамъ, потому что умъ его былъ слишкомъ поглощенъ другими, сказалъ шутя: «Когда собака совсѣмъ сыта, то можетъ только лизать мясо». Слово «лизать» на испорченномъ латинскомъ языкѣ того времени, обозначалось словомъ *bajare*, и товарищи прозвали *Bojalardus* этого «лижущаго мясо ученика», а онъ передѣлалъ это слово въ *Habelardus*, «se vantant ainsi de posséder ce qu'on l'accusait de ne pouvoir prendre» [1]). Старинные писатели пишутъ это имя весьма различно: Abailardus, Abaielardus, Abaulardus, Abbajalarius, Baalaurdus, Belardas, Abaalary, Allebart, Abulalard, Beillard, Baillard, Balard и даже Esbaillart. Эти искаженія, повидимому, свидѣтельствуютъ, что старинные французскіе писатели соблюдали такую же точность въ употребленіи собственныхъ именъ, какую соблюдаютъ ихъ потомки въ употребленіи именъ англійскихъ, нѣмецкихъ и русскихъ.

Отецъ Абелара съ рыцарскими доблестями соединялъ вкусъ къ литературѣ, какъ ее тогда понимали; но въ его сынѣ этотъ вкусъ сдѣлался на столько господствующимъ, что онъ отказался отъ военной карьеры и совсѣмъ посвятилъ себя наукамъ. Діалектика была тогда великой наукой; по степени важности она соперничала даже съ богословіемъ, которому она то оказывала услуги, то противодѣйствовала. Наука эта упражняла умственную ловкость и изворотливость, и Абеларъ проявлялъ къ этимъ упражненіямъ удивительную способность. Онъ путешествовалъ въ качествѣ странствующаго рыцаря философіи, вызывая на словесные поединки всѣхъ желающихъ, побуждаемый къ этому сильнымъ желаніемъ славы. Эта любовь къ славѣ была проклятіемъ всей его жизни. Двадцати лѣтъ онъ прибылъ въ Парижъ, надѣясь найдти тамъ подходящій случай выказать свой талантъ, широкую арену для своихъ способностей. Онъ сталъ посѣщать лекціи Гильома Шампо, самого знаменитаго учителя діалектики, къ которому ученики стекались со всѣхъ городовъ Европы. Новый ученикъ вскорѣ обратилъ на себя вниманіе. Его красота, изящество манеръ, удивительная способ-

[1]) Abélard, par Charles de Remusat, Paris. 1845, p. 13. Эта превосходная монографія содержитъ въ себѣ самую полную біографію Абелара и лучшій разборъ его сочиненій, какой появлялся до сихъ поръ. Дѣйствительно, пока Кузенъ не издалъ въ 1836 г. сочиненій Абелара, всякій очеркъ философіи этого мыслителя былъ по необходимости неполонъ и ошибоченъ.

ность къ ученію и еще болѣе удивительная легкость выраженія своихъ мыслей вскорѣ выдвинули его изъ толпы. Учитель сталъ гордиться своимъ ученикомъ, полюбилъ его, несмотря на его гордость и, безъ сомнѣнья, смотрѣлъ на него, какъ на своего преемника. Но вскорѣ обнаружилось, что ученикъ, столь способный къ ученію, явился туда вовсе не для одного ученья; онъ лишь выжидалъ удобнаго случая выказать свои способности, напасть на своего почтеннаго учителя, сильныя и слабыя стороны котораго онъ постигъ. Такой случай представился; Абеларъ неожиданно всталъ съ своего мѣста и въ присутствіи всѣхъ слушателей вызвалъ Гильома де-Шампо на диспутъ, сбилъ его и одержалъ надъ нимъ рѣшительную побѣду. Гнѣвъ и изумленіе овладѣли слушателями; гнѣвъ и ужасъ — учителемъ. Ученики негодовали, потому что ясно видѣли, какія побужденія руководили Абеларомъ.

Абеларъ считаетъ началомъ всѣхъ своихъ несчастій этотъ случай, создавшій ему враговъ, которые его преслѣдовали въ теченіи его жизни; съ софистикой, свойственной подобнымъ натурамъ, онъ приписывалъ эту вражду зависти къ своимъ способностямъ, закрывая глаза на дѣйствительныя причины этой вражды— его непомѣрное тщеславіе и себялюбіе. Нѣкоторое время казалось, что разрывъ его съ учителемъ послужилъ ему на пользу. Будучи всего 22 лѣтъ отъ роду, онъ открылъ школу философіи въ Меленѣ, которая привлекала многочисленныхъ слушателей и далеко распространила его славу. Ободренный успѣхомъ, онъ перенесъ свою школу ближе къ Парижу, въ Корбэйль, чтобы, какъ онъ откровенно сознается, еще болѣе досадить своему старому учителю. Но его соперникъ все еще былъ силенъ, онъ посѣдѣлъ въ научныхъ занятіяхъ и пользовался общимъ уваженіемъ. Борьба съ такимъ противникомъ требовала напряженныхъ занятій, и Абеларъ въ этой энергичной борьбѣ надорвалъ свои силы. Доктора предписали ему закрыть школу и удалиться въ деревню, чтобы отдохнуть и подышать чистымъ воздухомъ.

Черезъ два года онъ вернулся въ Парижъ и съ восторгомъ увидѣлъ, что его репутація нисколько не пострадала отъ его отсутствія, слушатели стекались къ нему еще съ большимъ рвеніемъ, чѣмъ прежде. Его старый соперникъ Гольомъ де-Шампо отказался отъ міра, и удалился въ монастырь, гдѣ основалъ школу Сенъ-Викторъ, прославившуюся впослѣдствіи. Его громадная извѣстность хотя нѣсколько и пострадала отъ нападеній Абелара, тѣмъ не менѣе привлекала къ нему толпы учениковъ. Однажды, когда аудиторія его была особенно переполнена, онъ пораженъ былъ появленіемъ Абелара, пришедшаго, какъ онъ говорилъ, учиться реторикѣ. Гильомъ смутился, однако продолжалъ свою лекцію. Абеларъ молчалъ, пока учитель не дошелъ до вопроса объ «универсалахъ»; тогда онъ внезапно превратился изъ ученика въ антагониста, онъ напалъ на старика такъ быстро и неожиданно, что Гольомъ призналъ себя побѣжденнымъ и отрекся отъ своихъ мнѣній. Это отреченіе убило его вліяніе. Его аудиторія быстро опустѣла. Никто не желалъ слушать по второстепеннымъ вопросамъ діалектики человѣка, который самъ призналъ себя побѣжденнымъ по главному вопросу. Ученики побѣжденнаго перешли къ побѣдителю. Это напоминаетъ борьбу между двумя благородными оленями, во время которой лани спокойно стоятъ, выжидая ея исхода, и, если ихъ прежній господинъ и повелитель, которому онѣ нѣкогда повиновались и котораго почитали, побѣжденъ, онѣ не колеблясь переходятъ на сторону побѣдителя и идутъ за нимъ. Школа Абелара признана была наилучшей и, къ довершенію его торжества, профессоръ, которому Гальомъ де-Шампо передалъ свою кафедру, былъ до такой степени смущенъ его дерзостью или пораженъ его дарованіями, что предложилъ Абелару свою каѳедру, а самъ присоединился къ его ученикамъ.

Абеларъ не удовлетворился даже и этой побѣдой. Единогласно признанный первымъ учителемъ діалектики, онъ однако не могъ безъ зависти слышать ни объ одномъ другомъ учителѣ. Нѣкто Ансельмъ училъ въ Лаонѣ теологіи съ громаднымъ успѣхомъ, этого было довольно, чтобѣ смутить спокойствіе Абелара; онъ отправился въ Лаонъ, сталъ издѣваться надъ слогомъ Ансельма, и наивными восторгами его учениковъ, и взялся превзойти учителя въ толкованіи Священнаго Писанія. Ученики сначала смѣялись надъ нимъ, потомомъ стали его слушать и, наконецъ, пришли въ восхищеніе. Абеларъ уѣхалъ, возбудивъ анархію въ школѣ и глубокую печаль въ сердцѣ старика.

Положеніе его, въ это время, было самое блистательное. Онъ затмѣвалъ своей славой всѣхъ современниковъ. Его краснорѣчіе и діалектическія тонкости очаровывали сотни серьезныхъ и внимательныхъ слушателей, собиравшихся подъ сѣнью собора для безконечныхъ диспутовъ, болѣе заботясь объ успѣхѣ надъ противникомъ, чѣмъ о затрогиваемыхъ истинахъ. Гизо полагаетъ, что число его учениковъ было не менѣе пяти тысячъ—конечно, не въ одно время. Среди этой толпы расхаживалъ Абеларъ съ импонирующей

надменностію, съ той небрежной безпечностію, которая является послѣдствіемъ успѣха; красивый, мужественный, изящный, онъ былъ предметомъ всеобщаго восторга. Его пѣсни распѣвались на улицахъ, его аргументы повторялись въ монастыряхъ. При его приближеніи толпа почтительно разступалась, а изъ-за оконныхъ занавѣсокъ выглядывали любопытные взоры женщинъ. Имя его пронеслось по всѣмъ европейскимъ городамъ. Папа посылалъ къ нему слушателей. Онъ царствовалъ и царствовалъ одинъ [1]).

Въ это-то время красота и безпомощное положеніе Элоизы возбудили его тщеславіе и эгоизмъ. Онъ рѣшился соблазнить ее; рѣшился, какъ самъ сознался, послѣ зрѣлаго размышленія. Онъ думалъ, что эта жертва достанется ему легко. Онъ, всегда гнушавшійся распутной жизни — *scortorum immunditiam semper abhorrebam* — почувствовалъ, что достигъ такого положенія, когда можетъ безнаказанно предаться своимъ страстямъ. Выставляя пошлость Абелара, мы вовсе не руководствуемся своими предположеніями, но только повторяемъ его собственныя показанія. «Я полагалъ также, прибавляетъ онъ, что я тѣмъ легче добьюсь согласія дѣвушки, что, какъ я зналъ, она была отлично образована и любила науки». Онъ разсказываетъ намъ какъ «искалъ случая завязать близкія и ежедневныя сношенія съ ней, чтобы легче склонить ее къ исполненію моихъ желаній. Съ этою цѣлію я предложилъ ея дядѣ, черезъ нѣкоторыхъ его друзей принять меня къ себѣ въ домъ, находившійся очень близко отъ школы, какъ жильца, на какихъ ему угодно условіяхъ, и объяснилъ ему свое желаніе тѣмъ, что заботы по управленію домомъ мѣшаютъ моимъ занятіямъ и требуютъ большихъ расходовъ». Дядя ея, Фульберъ, сейчасъ-же принялъ это предложеніе, побуждаемый жадностью и надеждой доставить учителя своей племянницѣ. Онъ совершенно ввѣрилъ ее попеченіямъ Абелара, «чтобы во всякое свободное отъ школьныхъ занятій время, днемъ или ночью, я бралъ-бы на себя трудъ обучать ее, а въ случаѣ нерадѣнія съ ея стороны, принималъ-бы понудительныя мѣры. Чрезмѣрная простота этого человѣка также удивляла меня, какъ еслибы онъ отдалъ ягненка на попеченіе голоднаго волка; поручая мнѣ, такимъ образомъ, не только учить дѣвушку, но и примѣнять къ ней насильственныя мѣры, онъ давалъ полный просторъ моимъ желаніямъ и представлялъ мнѣ такой

[1]) «Cum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem» *Epist.* I, стр. 9.

удобный случай овладѣть ею, даже еслибы я и не искалъ его, что еслибы не подѣйствовалъ соблазнъ, то я могъ употребить угрозы и удары, чтобы подчинить ее моей волѣ [1]).

Грубый цинизмъ этой исповѣди мы могли-бы принять за образчикъ той странной иллюзіи, которая часто заставляетъ людей, углубляющихся въ самихъ себя, принимать свои восторги и страсти за разсчетъ, еслибы вся жизнь Абелара не свидѣтельствовала объ его огромномъ эгоизмѣ и ненасытномъ тщеславіи. Впрочемъ, каковы бы ни были его мотивы, фактъ остается замѣчательнымъ; исторія не представляетъ другаго подобнаго примѣра страстной преданности женщины діалектикѣ. Онъ училъ ее только діалектикѣ, такъ какъ не могъ учить ничему другому. Она была гораздо ученѣе и начитаннѣе его, въ совершенствѣ знала латинскій языкъ и настолько греческій и еврейскій, чтобы обезпечить ея дальнѣйшія успѣхи. Онъ-же совсѣмъ не зналъ ни греческаго языка, ни еврейскаго, хотя всѣ его біографіи, за исключеніемъ Ремюза, и утверждаютъ, что онъ зналъ эти оба языка. Мишле даже увѣряетъ, что въ то время онъ былъ единственнымъ знатокомъ ихъ [2]). Итакъ, мы должны воображать себѣ Абелара и Элоизу погруженныхъ въ изученіе сухой діалектики; и, при ежедневномъ общеніи ихъ умовъ, ихъ страсть созрѣвала, переходила въ тотъ смутный, мечтательный, но всепоглощающій восторгъ, который рождается отъ соприкосновенія великихъ умовъ и тогда, какъ говоритъ испанскій переводчикъ ихъ писемъ, «buscando siempre con pretexto del estudio los parages mas retirados», — они искали въ спокойной обстановкѣ любимыхъ занятій уединенія, болѣе пріятнаго, чѣмъ самое лучшее общество. «Передъ нами лежали раскрытыя книги, но мы болѣе говорили о любви, чѣмъ о философіи, и чаще обмѣнивались поцѣлуями, чѣмъ сентенціями» [3]).

[1]) См. *Epist.* 1.

[2]) Онъ зналъ только нѣсколько ходячихъ терминовъ, общеупотребительныхъ въ теологической литературѣ того времени, но еслибы онъ зналъ болѣе, то, при своемъ хвастливомъ тщеславіи, непремѣнно-бы выказалъ свое знаніе при всякомъ удобномъ случаѣ. Между тѣмъ, онъ самъ положительно утверждаетъ, что обязанъ былъ читать греческихъ авторовъ въ латинскомъ переводѣ. См. Oeuvres inédites, стр. 43, изд. Кузена, также «*Dialectica*», стр. 200, гдѣ говорится, что онъ потому не знакомъ съ «Физикой» и «Метафизикой» Аристотеля, что ихъ нѣтъ въ латинскомъ переводѣ.

[3]) *Epist.* I, стр. 11. Онъ прибавляетъ съ своей обычной грубостью: «Et saepius ad sinus quam ad libros reducebantur manus». Г-жа Гизо отлично проводитъ разницу между его чувственнымъ описаніемъ и цѣломудреннымъ, хотя и страстнымъ языкомъ Элоизы: «elle rappelle, mais ne détaille point».

Несмотря на благоразуміе, требовавшее удержать въ тайнѣ эту связь, тщеславіе Абеляра взяло верхъ надъ осторожностью. Онъ сочинялъ любовныя пѣсни къ Элоизѣ и, съ самолюбіемъ плохого поэта и нескромнаго любовника, нетерпѣливо желалъ, чтобы эти пѣсни читались и другими, кромѣ той, которой онѣ были посвящены; ему хотѣлось, чтобы всѣ знали о его побѣдѣ. Скоро его пѣсни стали распѣваться на улицахъ. Весь Парижъ былъ посвященъ въ тайну его интриги. Этотъ фатъ позволилъ праздной и равнодушной толпѣ профанировать то, что деликатный любовникъ изъ деликатности, а благоразумный изъ осторожности, скрыли-бы отъ всего свѣта [1]).

Наконецъ и Фульберъ узналъ о томъ, что происходило подъ его кровлей. Любовникамъ пришлось разстаться, но они продолжали видаться тайно. Элоиза вскорѣ почувствовала себя беременной и Абеларъ помогъ ей бѣжать въ Бретань, гдѣ она жила съ его сестрой и родила сына. Когда Фульберъ узналъ объ ея бѣгствѣ, онъ пришелъ въ бѣшенство.. Абеларъ явился къ нему съ повинной, умоляя о прощеніи, напоминая о томъ, что самые великіе люди дѣлались жертвою любви къ женщинѣ, обвинялъ себя въ вѣроломствѣ и предлагалъ загладить вину бракомъ съ условіемъ, что этотъ бракъ останется въ тайнѣ; такъ какъ, еслибы бракъ его сдѣлался извѣстенъ, это повредило бы его духовной карьерѣ и онъ долженъ былъ бы разстаться съ мыслью о митрѣ, которая уже улыбалась его честолюбію. Фульберъ согласился. Но Элоиза, съ истинно женскимъ самоотверженіемъ, отвергла это предложеніе. Она не хотѣла лишать свѣтъ его величайшаго свѣтила. «Я ненавидѣла-бы этотъ бракъ, воскликнула она,—потому что онъ былъ-бы позоромъ и безчестіемъ». Она приводила Абеляру различныя мѣста изъ Священнаго Писанія и древнихъ авторовъ, гдѣ жены проклинаются, и доказывала, что ему невозможно будетъ посвятить себя философіи, если онъ не будетъ свободенъ; можно-ли заниматься наукой среди дѣтскаго шума и домашнихъ заботъ? Не будетъ-ли съ ея стороны гораздо достойнѣе, если она принесетъ себя ему въ жертву? Она останется его любовницей. Чѣмъ болѣе

[1]) Что его тщеславіе и неделикатность свойственны преимущественно, хотя къ несчастью и не исключительно, французамъ, съ этимъ согласится всякій, изучавшій жизнь и литературу этого замѣчательнаго народа. Это не ускользнуло отъ наблюдательнаго и провинціальнаго ума Мольера, который превосходно изобразилъ эту національную особенность въ монологѣ Арнольфа, 3 актъ, 3 сцена въ *Ecole des femmes*.

она себя станетъ унижать для него, тѣмъ болѣе правъ будетъ она имѣть на его любовь; во всякомъ случаѣ, она не желаетъ быть помѣхой его возвышенію и стѣснять свободное развитіе его генія.

«Беру Бога въ свидѣтели, писала она, много лѣтъ спустя, что еслибы Августъ, императоръ всего міра, счелъ меня достойной его руки и предложилъ бы мнѣ тронъ вселенной, названіе твоей любовницы было бы для меня болѣе лестно и почетно титула императрицы: carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius imperatrix».

Абеларъ очень былъ-бы радъ воспользоваться этой возвышенной страстью, но онъ былъ трусъ, трепеталъ передъ Фульберомъ, а потому рѣшился отвѣчать на ея аргументы. Элоиза видя, что его рѣшеніе непоколебимо, рѣшеніе, которое онъ очень характеристично называетъ глупостью, *meam stultitiam* — залилась слезами и согласилась на бракъ, и онъ совершенъ былъ втайнѣ. Однако, Фульберъ и его слуги нарушили клятву и разгласили эту тайну. Тогда Элоиза смѣло отрицала, что была повѣнчана. Скандалъ былъ громадный; но она упорно стояла на своемъ отрицаніи, а Фульберъ выгналъ ее изъ дома, осыпая упреками. Абеларъ удалилъ ее въ Аржантейльскій монастырь, гдѣ она облачилась въ монашескую одежду, не постригаясь однако въ монахини. Абеларъ тайкомъ навѣщалъ ее [1]). Между тѣмъ, въ душѣ Фульбера явилось подозрѣніе, что удаленіе Элоизы въ монастырь было первымъ шагомъ къ ея постриженію и къ освобожденію Абелара отъ всякихъ обязательствъ. То были жестокія и грубыя времена, но даже и тогда мщеніе Фульбера заставило весь Парижъ содрогнуться отъ ужаса. Съ друзьями и сообщниками онъ ворвался къ спящему Абелару и совершилъ надъ нимъ ту жестокую операцію, которой подвергъ себя Оригенъ въ моментъ религіознаго экстаза.

Стыдъ и отчаяніе заставили Абелара искать убѣжища въ монастырѣ. Онъ сдѣлался монахомъ. Но чудовищный эгоизмъ этого человѣка не допустилъ его отказаться отъ свѣта, не принудивъ къ тому-же и Элоизу. Покорная его волѣ, она постриглась и, такимъ образомъ, снова принесла себя въ жертву тому, женой котораго она согласилась быть съ безкорыстнымъ сожалѣніемъ и съ которымъ разставалась съ глубокимъ горемъ, чтобы отнынѣ по-

[1]) Онъ прибавляетъ: «Nosti... quid ibi tecum mea libidinis egerit intemperantis in quadam etiam parte ipsius refectorii. Nosti id impudentissime tunc actum esse in tam reverendo loco et summae Virgini consecrato». *Epist.* V. стр. 69.

святить себя безъ надежды, безъ вѣры и безъ любви своему божественному супругу.

Ворота монастыря навѣки закрылись за этой благородной женщиной, жизнь которой до самаго конца была самымъ чистымъ героизмомъ; но мы не можемъ останавливаться на ея изложеніи. Съ ея исчезновеніемъ пропадаетъ и тотъ интересъ, который возбуждалъ въ насъ Абеларъ; поэтому мы не можемъ подробно передавать различные эпизоды изъ послѣдующей жизни, протекшей по большей части въ ссорахъ — сначала съ монахами, которыхъ онъ обличалъ въ развратѣ, затѣмъ съ теологами, ненависть которыхъ возбудилъ своими «еретическими» разсужденіями. Онъ былъ приговоренъ къ публичному отреченію; его преслѣдовали какъ еретика, потому что онъ осмѣлился ввести раціонализмъ или объясненіе догматовъ вѣры разумомъ, и онъ пострадалъ какъ всегда страдаютъ люди за новое ученіе. Онъ основалъ Параклетскій монастырь, въ которомъ Элоиза была первой аббатиссой, и умеръ 21 апрѣля 1142 г., шестидесяти трехъ лѣтъ. «Il vécut dans l'angoisse et mourut dans l'humiliation», говоритъ Ремюза, «mais il eut de la gloire et il fut aimé».

§ III. Философія Абелара.

Не трудно было-бы наполнить цѣлый томъ изложеніемъ философіи Абелара. Г. Ремюза посвятилъ томъ съ четвертью этому предмету, не исчерпавъ его. Но, какъ характеръ нашей исторіи, такъ и недостатокъ мѣста заставляютъ насъ быть краткими. Ученіе Абелара въ развитіи философіи могутъ быть сведены къ двумъ пунктамъ: къ вопросу объ универсалахъ и къ систематическому введенію разума въ теологіи, какъ независимаго элемента, способнаго нетолько объяснять догматы, но и создавать новые.

«Свойства родовъ и видовъ было предметомъ едва-ли не самыхъ длинныхъ и самыхъ оживленныхъ и, конечно, самыхъ отвлеченныхъ споровъ, когда-либо волновавшихъ человѣческій умъ», говоритъ Ремюза и прибавляетъ, «вопросъ, который, въ настоящее время всего менѣе, повидимому, можетъ такъ сильно интересоватъ людей». По всей вѣроятности, то-же самое впослѣдствіи будетъ сказано и по поводу вопроса объ имматерьялизмѣ и матерьялизмѣ, составляющихъ предметъ разглагольствованій столь-же пространныхъ, столь-же оживленныхъ и столь-же далекихъ отъ практиче-

скихъ результатовъ, какъ и вопросъ объ универсалахъ, привлекавшій особенное вниманіе школъ, вслѣдствіе предполагаемой связи его съ религіозными истинами. Въ наши дни найдется мало мыслителей, которые не признали-бы существованія неразрывной связи между важными религіозными принципами и доктриной о невещественномъ началѣ, которое дополняетъ мозгъ, но ни въ какомъ случаѣ не тожественно съ нимъ; они утверждаютъ это, несмотря на тотъ неоспоримый фактъ, что древніе отцы церкви признавали матерьяльность не только души, но и самаго Бога [1]), несмотря также на то, что много благочестивыхъ людей нашего времени, совершенно безупречныхъ въ своей ортодоксіи, держались и держатся ученій, заклейменныхъ названіемъ матерьялизма и думаютъ вмѣстѣ съ Окэмомъ: «Experimur enim quod intelligimus et volumus et nolumus, et similes actus in nobis habemus; *sed quod illa sint e forma immateriali et incorruptibili non experimur*, et omnis ratio ad hujus probationem assumpta assumit aliquod dubium [2]).

Поэтому, хотя намъ и кажется непонятнымъ общее возбужденіе умовъ по поводу диспута объ универсалахъ, хотя и весь тотъ диспутъ представляется намъ по большей части пустымъ словопреніемъ, но мы можемъ, однако, объяснить себѣ, какимъ образомъ онъ пріобрѣлъ такую важность, если вспомнимъ значеніе, которое предается теперь спорамъ о «невещественномъ началѣ». Былъ-ли вопросъ объ универсалахъ пустымъ или важнымъ, но онъ былъ предметомъ средневѣковыхъ диспутовъ; и Кузенъ нисколько не преувеличиваетъ, говоря, что «вся схоластическая философія порождена одной фразой Порфирія, перетолкованной Боэціемъ. Вотъ это мѣсто: «Intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentis, proprio et accidenti; quorum cognitio valet ad praedicamentorum cognitionem» [3]). Полагали, что фразой

---

[1]) Тертуліанъ написалъ цѣлую книгу съ цѣлію доказать несостоятельность имматерьялизма Платона и Аристотеля. Одной фразы достаточно для подтвержденія того, что мы сказали о Богѣ: «*Quis autem negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiritus?* Гизо, въ своей *Leçons sur l'hist. de la civilisation en France*, и Русседо въ *Etudes sur la Philos. dans le moyen age*, дадутъ читателю много другихъ примѣровъ.

[2]) Мы заимствуемъ это мѣсто у Rousselot, *Etudes*, III, 256.

[3]) Цѣль Порфирія въ этомъ сочиненіи состоитъ въ томъ, чтобы приготовить умы къ болѣе ясному пониманію предикаментовъ, разсужденіемъ о пяти вещахъ или словахъ, а именно: о родѣ, видѣ, различіи свойствахъ и случайной принадлежности; пониманіе всего этого ведетъ къ познанію предикаментовъ.

rebus vel vocibus онъ хотѣлъ выразить, что предметы и слова могутъ быть взаимно превращаемы, и что безразлично, говорить-ли о томъ или о другомъ и весь вопросъ установился такъ: слова родъ, видъ, представляютъ-ли *нѣчто*, дѣйствительно существующее во внѣшнемъ мірѣ, или это только *названія*, обозначающія собраніе индивидовъ? Первое мнѣніе господствовало, пока не напалъ на него Росцеллинъ и не привелъ въ защиту ереси номинализма такихъ сильныхъ аргументовъ, что хотя эта ересь и была осуждена, но логика пробила себѣ дорогу и Абеларъ, напавъ на доктрину реализма, котораго держался Гильомъ де Шампо, заимствовалъ у номиналистовъ столько доводовъ, что до послѣдняго времени самъ считается номиналистомъ. Въ настоящее время, однако, несомнѣнно, что онъ не былъ чистымъ номиналистомъ, и Руссело даже весьма искусно выставляетъ его реалистомъ. Въ сущности-же онъ не былъ вполнѣ ни тѣмъ, ни другимъ, хотя и заимствовалъ у нихъ нѣчто: онъ былъ концептуалистъ Особенность его ученія заключается въ томъ, что онъ отличаетъ матерію отъ формы по отношенію къ роду и виду. «Каждый индивидъ», говоритъ онъ, въ прекрасномъ отрывкѣ трактата *De Generibus et Speciebus*, изданномъ Кузеномъ, «состоитъ изъ матеріи и формы, т. е. Сократъ состоитъ изъ матеріи человѣка и формы сократизма; Платонъ изъ той-же самой матеріи, а именно матеріи человѣка, но изъ другой формы— формы платонизма; то же слѣдуетъ сказать и о всѣхъ другихъ отдѣльныхъ людяхъ. И такъ, сократизмъ, образующій форму Сократа, не встрѣчается нигдѣ, кромѣ Сократа; такъ и сущность человѣческая, въ которую воплощенъ сократизмъ Сократа, не встрѣчается нигдѣ, кромѣ Сократа; также точно и всѣ другіе индивиды. Поэтому, подъ именемъ вида я разумѣю не ту сущность человѣка, которая находится только въ Сократѣ, или въ какомъ нибудь другомъ, индивидуумѣ, но всю совокупность, состоящую изъ всѣхъ индивидовъ одной породы. Эта совокупность или коллекція, хотя и состоитъ изъ многихъ индивидовъ, всѣми авторитетами называется однимъ видомъ, однимъ универсаломъ, одной породой; также какъ нація, хотя и состоящая изъ многихъ людей, все-таки называется одною націей. Такимъ образомъ, каждая отдѣльная сущность коллекціи, называемой человѣчествомъ, состоитъ изъ матеріи и формы: животное есть матерія, но форма не одна, а ихъ много, напр. разумность, нравственность, двуножіе и всѣ другіе существенные атрибуты. Все сказанное о человѣкѣ, а именно, что та часть человѣка, въ которой выражается сократизмъ,

не есть часть, въ которой выражается платонизмъ, справедлива и по отношенію къ животному [1]). Животное, имѣющее во мнѣ форму человѣчества, не можетъ находиться въ другомъ мѣстѣ; но въ немъ есть нѣчто, нисколько не отличающееся отъ отдѣльныхъ элементовъ, общихъ всѣмъ животнымъ. Поэтому, я называю родомъ массу животныхъ сущностей, образующихъ отдѣльные виды животнаго: эту массу разнообразитъ то, что образуетъ виды. Видъ состоитъ изъ собранія сущностей, образующихъ индивидуальныя формы; напротивъ того, родъ состоитъ изъ собранія существенныхъ отличій различныхъ видовъ... Особенная сущность, изъ которой состоитъ родъ животнаго, есть результатъ извѣстной матеріи, сущности тѣла и важнѣйшихъ отличительныхъ формъ одушевленія и чувствительности, которыя могутъ находиться только въ этой животной сущности, хотя онѣ воплощаются безразлично въ тѣлѣ животныхъ всѣхъ видовъ. Это соединеніе сущностей производитъ универсалъ, называемый животною природою» [2]).

Этотъ отрывокъ можетъ дать читателю понятіе о разсужденіяхъ Абеларa, когда онъ наименѣе утомителенъ: отсюда достаточно ясно видно, какого рода реальность онъ приписывалъ общимъ терминамъ, въ противоположность номиналистамъ, утверждавшимъ, что термины суть *только* термины; Абеларъ-же говоритъ, что эти термины обозначаютъ *понятія*, а эти понятія останавливаются на реальностяхъ: какъ напр., когда масса недѣлимыхъ понимается какъ единица, соединяющая въ одно всѣ сходства, существующія между недѣлимыми. Это такъ близко подходитъ къ реализму, что можно извинить Руссело его длинныя разсужденія для доказательства парадоксальнаго тезиса, будто Абеларъ реалистъ; но внимательное чтеніе трактата, изъ котораго мы только что привели длинную цитату, показываетъ, что Абеларъ вовсе не обманываетъ самаго себя, утверждая, что реалистическая доктрина ошибочна съ его точки зрѣнія. По его мнѣнію, родъ и видъ не суть общія субстанціи, неотъемлемо и всецѣльно присущія индивидамъ, тожественность которыхъ не допускаетъ иного различія между ними, какъ только различіе въ индивидуальныхъ *образахъ* (modes)

[1]) Приводимъ подлинныя слова Абелара: «Et sicut de homine dictum est, scilicet quod illud hominis quod sustinet socratitatem, illud essentialiter non sustinet Platonitatem, ita de animali. Nam illud animal quod formam humanitatis quae in me est, sustinet, illud essentialiter alibi non est, sed illi non differens est et singulis materiis singulorum individuorum animalis».

[2]) De Generibus et Speciebus, p. 524.

или случайныхъ принадлежностяхъ, какъ училъ реализмъ; еслибы это ученіе было справедливо, то субъектъ такихъ случайныхъ принадлежностей, субстанція такихъ образовъ, будучи тожественна, всякій индивидуумъ имѣлъ-бы туже субстанцію и человѣчество было-бы одинъ человѣкъ; такъ какъ Сократъ былъ въ Аѳинахъ, то и все человѣчество находилось-бы въ Аѳинахъ; но, такъ какъ Платонъ былъ въ Ѳивахъ, то и человѣчество или не было въ Аѳинахъ, или-же Платонъ не былъ человѣчество.

Оставимъ вопросъ объ универсалахъ и обратимся къ другой характеристической чертѣ философіи Абелара. Онъ придалъ форму, если не содержаніе, схоластикѣ и выдвинулъ логику, какъ независимый элементъ, на арену теологическихъ споровъ — ересь, которая навлекла на него всѣ громы церкви: *Ponit in cælum os suum scritatur alta Dei*, говоритъ св. Бернардъ въ письмѣ къ папѣ; и тотъ-же Св. Бернардъ поражаетъ его слѣдующимъ грознымъ обвиненіямъ: «*transgreditur fines quos posuerunt patres nostri*—онъ переступилъ предѣлы, положенные нашими отцами!» — тяжелое обвиненіе во всѣ времена и у всѣхъ народовъ.

Поддерживаемый, какъ онъ полагалъ, тысячами приверженцевъ, Абеларъ принялъ положеніе вызывающее, почти презрительное по отношенію къ врагамъ. Не сознавая дѣйствительной опасности, угрожавшей ему, онъ напечаталъ содержаніе своихъ лекцій въ сочиненіи *Intoductio ad Theologiam*, гдѣ старается объяснить догматы вѣры на основаніи разума и заявляетъ смѣлое по тому времени мнѣніе, что всѣ догматы должны быть выражены въ раціоналистической формѣ. Что подобная идея не могда быть допустима, видно не только изъ его осужденія, но также изъ того мѣста его діалектики, гдѣ онъ говоритъ, что его соперники считали недозволительнымъ для христіанина даже трактовать о діалектикѣ, потому что діалектика не только никого не можетъ наставить въ вѣрѣ, но сама колеблетъ и разрушаетъ вѣру хитрою сѣтью своихъ аргументовъ [1]).

Это начало, какъ ни было оно слабо, обозначаетъ новую этоху въ развитіи спекулятивнаго мышленія. Борьба разума противъ авторотета, начатая Абеларомъ, еще не кончилась до сихъ поръ. «Мои ученики, говоритъ онъ въ своемъ введеніи, — требуютъ у меня философскихъ аргументовъ, которые-бы удовлетворили разумъ, просятъ меня научить ихъ понимать, а не только повто-

[1]) *Dialectica*, p. 434.

рять то, чему ихъ учатъ; ибо невозможно вѣрить тому, чего не понимаешь, — а смѣшно проповѣдывать другимъ то, чего не понимаетъ ни учитель, ни ученикъ».

Не довольствуясь провозглашеніемъ этого революціоннаго принципа, Абеларъ еще дальше «переступилъ предѣлы, положенные нашими отцами», написавъ трактатъ «*Sic et Non*» [1]), въ которомъ приводитъ цитаты изъ Св. Писанія и отцовъ церкви, *pro* и *contra* каждаго важнаго вопроса: такое сопоставленіе противорѣчивыхъ свидѣтельствъ, исходящихъ изъ самыхъ высшихъ авторитетовъ, имѣло цѣлью, какъ объясняетъ самъ Абеларъ, пріучить умы къ смѣлому и трезвому сомнѣнію, къ исполненію заповѣди: «ищите и обрящете; толцыте и отверзится вамъ». «Dubitando enim ad inqvisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus juxta quod et Veritas ipsa *Qiærite*, inquit, *invenietis; pulsate, et aperietur vobis*» [2]). Каковы ни были намѣренія Абелара, но теологи ясно видѣли, къ какимъ послѣдствіямъ должно было привести подобное ученіе; они считали всякое сомнѣніе пагубнымъ и не допускали его даже подъ благовидной формой умственной гимнастики и любви къ истинѣ. Но теологи были не въ состояніи задержать развитіе умственнаго движенія. Сомнѣніе началось; диспуты становились все болѣе шумными, и логика, подобно взвивающемуся пламени, начала касаться наиболѣе священныхъ предметовъ; схоластика проникла во всѣ европейскіе города и наполнила ихъ искусными и тонкими диспутантами.

Въ теченіи нѣсколькихъ послѣдующихъ столѣтій вопросъ о номинализмѣ былъ постояннымъ предметомъ спора, а кромѣ него и многіе другіе до того отвлеченные и пустые съ современной точки зрѣнія, что немногіе историки могутъ похвастаться, болѣе чѣмъ поверхностнымъ знакомствомъ съ средневѣковой философіей, и немного такихъ, которые-бы не относились къ ней съ презрѣніемъ. Какъ покажется читателю напр. такой споръ: *utrum Deus intelligat omnia alia a se per ideas eorum, an aliter*? Что думать о людяхъ, растрачивающихъ свои силы въ попыткахъ убѣдить другъ друга, какимъ именно образомъ Богъ воспринимаетъ идеи—о людяхъ, обсуждающихъ съ одушевленіемъ и неподдѣльнымъ глубокомысліемъ вопросы, недоступные никакому доказательству? Но,

[1]) Трактатъ этотъ напечатанъ Кузеномъ, но съ пропусками; полное-же сочиненіе издано въ Германіи въ 1841 г. подъ заглавіемъ: «*Petri Abælardi Sic et Non; primum integrum ediderunt E. d. Henke et G. S. Lindenkohl.*

[2]) Страница 17 вышеупомянутаго изданія.

какъ ни нелѣпы подобные споры, имъ отыскались, даже въ новѣйшее время, законные наслѣдники; кропотливая пустота схоластиковъ нашла себѣ достойную соперницу въ кропотливой пустотѣ нѣмецкихъ метафизиковъ.

Мы не будемъ здѣсь слѣдить шагъ за шагомъ за медленнымъ ходомъ средневѣковой философіи и сразу перейдемъ къ арабской философіи и ея представителю Альгаццали.

§ III. Альгаццали.

Мы такъ мало знакомы съ арабской философіей, что съ нашей стороны было-бы слишкомъ смѣло утверждать, что у арабовъ не было своей философіи до знакомства съ греками; но, какъ-бы то ни было, изъ ихъ собственныхъ словъ видно, что послѣ того, какъ имъ стали извѣстны греческія системы, вся ихъ философская дѣятельность сосредоточилась на изученіи и развитіи этихъ системъ. Исторія ихъ философіи раздѣляется на двѣ части: первая обнимаетъ періодъ древнихъ мыслителей, грековъ, вторая заключаетъ въ себѣ усилія мусульманскихъ школъ. Греческія школы, съ своей стороны, дѣлятся на двѣ серіи: на школы до Аристотеля и школы послѣ него [1]). Что касается первой серіи, то почти всѣ имена, извѣстныя намъ, извѣстны также и арабскимъ философамъ, не исключая Орфея и Гомера. Въ арабскихъ сочиненіяхъ встрѣчаются постоянныя ссылки на семь мудрецовъ. Ученія Ѳалеса, Анаксимена, Гераклита, словомъ всѣхъ великихъ мыслителей излагаются и комментируются хотя и безъ исторической или критической точности, какъ утверждаетъ Шмольдерсъ, но во всякомъ случаѣ совершенно достаточно, чтобы показать ихъ знакомство съ греческими философами. Философскія школы, слѣдовавшія за Аристотелемъ, имъ знакомы ближе. Они переводили всякое сочиненіе, какое только могли достать и съ рабской воспріимчивостью старались усвоить себѣ всѣ доктрины Стагирита. Такимъ образомъ, арабская философія лежитъ *внѣ* сферы европейскаго развитія. Хотя арабы и играли важную роль въ развитіи европейской культуры среднихъ вѣковъ и Аверроэсъ и Авиценна долго считались авторитетами (magistri), но какъ только Европа получила доступъ къ оригиналамъ, у которыхъ учились

[1]) Schmölders, *Essai sur les Ecoles Philosophiques chez les arabes*, p. 96.

арабы, она пренебрегла этими толкователями, т. е. Аверроэсомъ и Авиценой и принялась комментировать независимо.

Сочиненіе, которое послужило основаніемъ настоящему очерку, интересно своею полною *оригинальностью*, это—исторія ума, развившагося среди вліяній арабской среды, а не представляющаго простое отраженіе греческой мысли. Вѣроятно, благодаря именно этой оригинальности, трактатъ не былъ переведенъ въ средніе вѣка, такъ какъ тогдашніе переводчики интересовались только греческой философіей. Такимъ образомъ, несмотря на высокую репутацію Альгаццали, сочиненіе его оставалось недоступнымъ для всѣхъ, кромѣ знакомыхъ съ арабскимъ языкомъ, до 1842 г., когда одинъ нѣмецкій ученый издалъ его и приложилъ къ нему французскій переводъ [1]).

Альгаццали, свѣтъ ислама и опора мечети, часто упоминяется въ сочиненіяхъ объ арабской философіи подъ именемъ Гаццали, Гацайля и Альгацеля и одно время сдѣлался извѣстнымъ Европѣ по случаю нападокъ на него его противника Аверроэса. Онъ родился въ городѣ Тусъ, въ 1508 г. по Р. Х. Настоящее имя его было Абу-Гамедъ-Могаммедъ; отецъ его былъ продавцемъ нитокъ (gazzal), и отсюда произошло его прозвище—Альгаццали. Рано лишившись отца, онъ былъ отданъ на воспитаніе одному суфи. Значеніе слова суфи всего ближе подходитъ къ тому, что мы понимаемъ подъ словомъ мистикъ. Вліяніе этого суфи было громадно. Какъ только юноша окончилъ свое образованіе, его назначили профессоромъ богословія въ Багдадъ, гдѣ его краснорѣчіе имѣло такой блистательный успѣхъ, что вскорѣ всѣ школы сдѣлались его горячими приверженцами. Онъ возбуждалъ къ себѣ такое восхищеніе, что мусульмане иногда говорили: «Если-бы весь исламъ погибъ, потеря была-бы не велика, лишь-бы только сохранилось сочиненіе Альгаццаля «О возрожденіи наукъ о религіи». Это-то сочиненіе и переведено Шмольдерсомъ. Оно представляетъ столь замѣчательное сходство съ *Discours sur la Méthode* Декарта, что если-бы существовалъ переводъ его во времена Декарта, всѣ обвинили-бы этого послѣдняго въ плагіатѣ.

Подобно Декарту, Альгаццали начинаетъ съ описанія того, какъ онъ напрасно искалъ у всѣхъ сектъ отвѣта на таинственныя проблемы, которыя смутили его духъ ощущеніемъ вещей невѣдомыхъ;

[1]) *Essai sur les Ecoles Philosophiques chez les arabes*, par Schmölders, Paris, 1842. Въ настоящемъ очеркѣ я многое заимствую изъ моей замѣтки объ этомъ сочиненіи въ *Edinburgh Review*, April, 1847.

«и какъ, наконецъ, онъ рѣшилъ отдѣлаться отъ всѣхъ авторитетовъ и отказаться отъ всѣхъ мнѣній, внушенныхъ ему въ безпечные года дѣтства». «Я сказалъ себѣ, продолжаетъ онъ, что моя цѣль состоитъ просто въ томъ, чтобы узнать истину; слѣдовательно, необходимо установить что такое *знаніе*. Для меня сдѣлалось очевидно, что *истинное знаніе*—то, которое объясняетъ познаваемый предметъ такъ, что не можетъ остаться никакихъ сомнѣній насчетъ его, а въ будущемъ дѣлаются невозможными ни заблужденія относительно его, ни загадки. Тогда безъ всякихъ усилій ума является не только убѣжденіе въ полной достовѣрности добытаго знанія, но невозможность заблужденія находится въ такой тѣсной связи съ истиннымъ знаніемъ, что какіе бы ни приводились видимыя доказательства его несостоятельности, они не породятъ никакихъ сомнѣній, потому что даже и предположеніе въ его ошибочности для насъ невозможно. Такъ, если я знаю, что десять болѣе трехъ и кто-нибудь мнѣ скажетъ: «напротивъ, три болѣе десяти и, для доказательства истинности моихъ словъ я превращу этотъ жезлъ въ змія», то, если бы даже онъ и *превратилъ* его, то мое убѣжденіе въ его заблужденіи осталось бы тѣмъ-же. Фокусъ его заставитъ меня удивляться его ловкости, но нисколько не усумниться въ истинности моего знанія.

«Провѣривъ состояніе моихъ собственныхъ знаній, я нашелъ, что они лишены всѣхъ вышеупомянутыхъ свойствъ, если не считать такими знаніями представленій, доставляемыхъ чувствами, и безспорныхъ принциповъ. И я сказалъ самому себѣ: въ такомъ отчаянномъ положеніи остается одна надежда на пріобрѣтеніе твердыхъ убѣжденій: обратиться къ помощи ощущеній и необходимыхъ истинъ. *Ихъ* очевидность казалась мнѣ несомнѣнной. Однако, я сталъ изслѣдовать объекты ощущенія и мышленія, чтобы убѣдиться, доступны-ли они сомнѣнію. Тогда сомнѣнія стали зарождаться во мнѣ въ такомъ множествѣ, что недовѣріе къ моимъ знаніямъ сдѣлалось полнымъ. На чемъ основывается довѣріе къ моимъ ощущеніямъ? Самое надежное изъ всѣхъ чувствъ—это зрѣніе; и однако, смотря на тѣнь и замѣчая, что она покойна и неподвижна, мы заключаемъ, что она лишена движенія; между тѣмъ опытъ говоритъ намъ, что если вернуться на тоже мѣсто черезъ часъ, то окажется, что тѣнь перемѣнила свое мѣсто; исчезаетъ она не внезапно, но постепенно, мало-по-малу, такъ что никогда не остается на одномъ мѣстѣ. Когда мы смотримъ на звѣзды, онѣ намъ кажутся никакъ не болѣе монетъ; между тѣмъ

математическіе доводы убѣждаютъ насъ, что они превосходятъ своею величиною землю. Въ этомъ и въ другихъ случаяхъ показанія чувствъ отвергаются разумомъ какъ лживыя. Такимъ образомъ я покинулъ чувства, такъ какъ мое довѣріе къ ихъ показаніямъ было окончательно поколеблено.

«Быть можетъ, сказалъ я, достовѣрны одни только понятія разума, т. е. первые принципы, какъ напр., десять болѣе трехъ; одинъ и тотъ же предметъ не можетъ быть созданнымъ и существовать вѣчно; въ одно и то же время существовать и не существовать невозможно.

«На это чувства возразили мнѣ: на чемъ ты основываешь, что твое довѣріе къ разуму не похоже на твое прежнее довѣріе къ намъ? Когда ты полагался на насъ, разумъ вмѣшался и обнаружилъ нашу лживость; не будь разума, ты-бы продолжалъ довѣрять намъ. Но не можетъ развѣ существовать другого, высшаго судьи, который, если бы явился, отвергъ бы всѣ сужденія разума, какъ разумъ отвергъ наши? Если этотъ судья не появляется, то это еще не доказываетъ, что онъ не существуетъ».

Это скептическіе аргументы Альгаццали заимствовалъ у греческихъ скептиковъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ заимствовалъ у греческихъ скептиковъ александрійской школы средство избѣгнуть скептицизма. Онъ смотрѣлъ на жизнь, какъ на сонъ.

«Напрасно старался я найти отвѣтъ на эти возраженія. Затрудненія мои увеличились, когда я дошелъ до размышленій о снѣ. Я сказалъ себѣ: Во время сна ты принимаешъ видѣнія за дѣйствительность, нисколько не подозрѣвая ихъ лживости. Проснувшись, сознаешь, что это были только видѣнія. Гдѣ же ручательство, что все, что ты чувствуешь и знаешь въ бодрственномъ состояніи, дѣйствительно существуетъ? Оно дѣйствительно существуетъ относительно твоего состоянія въ данный моментъ; но возможно, однако, что наступитъ другое состояніе, которое будетъ по отношенію къ бодрствованію тѣмъ же, чѣмъ является теперь бодрствованіе относительно сна; такъ что, въ отношеніи этого другого, высшаго состоянія, наше бодрствованіе есть лишь сонъ».

Если такое высшее состояніе существуетъ, Альгаццали спрашиваетъ, можемъ-ли мы когда-либо достичь до него? Онъ подозрѣваетъ, что *экстазъ*, описанный суфи, и есть именно подобное состояніе. Но онъ чувствуетъ себя неспособнымъ избѣжать философскимъ путемъ послѣдствій скептицизма: скептическіе аргументы могутъ быть опровергнуты только доказательствами; но сами дока-

зательства должны основываться на первыхъ принципахъ; но если эти послѣдніе не имѣютъ достовѣрности, то и доказательства не могутъ быть несомнѣнными.

«Такимъ образомъ я принужденъ былъ снова принять умственныя понятія за основаніе всякой достовѣрности. Но я дошелъ до этого результата *не путемъ систематическаго размышленія и накопленія доказательствъ, но благодаря лучу свѣта, который Господь послалъ въ мою душу*. Всякій, кто воображаетъ, что *истина можетъ сдѣлаться очевидной только путемъ доказательствъ*, ставитъ слишкомъ узкія границы безконечной благости Создателя».

Альгаццали, какъ мы видимъ, избѣгаетъ скептицизма точно также, какъ александрійцы; онъ ищетъ убѣжища въ вѣрѣ. Затѣмъ онъ обращается къ различнымъ сектамъ вѣрующихъ и дѣлитъ ихъ на четыре класса:

1. *Догматики*, которые основываютъ свое ученіе всецѣло на разумѣ.

2. *Бастинисы* или *аллегористы*, получающіе свое ученіе отъ имамовъ и считающіе себя единственными обладателями истины.

3. *Философы*, называющіе себя учителями логики и искусными аргументаторами.

4. *Суфи*, претендующіе на *непосредственное созерцаніе*, дающее имъ возможность воспринимать дѣйствительныя проявленія истины точно такъ, какъ обыкновенные люди воспринимаютъ матеріальныя явленія.

Далѣе онъ подвергнулъ ученія этихъ школъ тщательной провѣркѣ. Онъ признаетъ, что догматики въ своихъ сочиненіяхъ достигаютъ своей цѣли; но ихъ цѣль не была его цѣлью: «Ихъ цѣль, говоритъ онъ, состоитъ въ предохраненіи вѣры отъ измѣненій, вводимыхъ еретиками». Но его задача философская, а не богословская; поэтому, оставивъ догматиковъ, онъ обратился къ философамъ, сталъ ревностно изучать ихъ, будучи увѣренъ, что не въ состояніи будетъ ихъ опровергнуть, пока вполнѣ ихъ не изучитъ. Къ своему полному удовольствію, онъ опровергнулъ философовъ [1]); и затѣмъ обратился къ суфи, въ книгахъ которыхъ нашелъ ученіе, требующее соединенія дѣла съ мыслію и указывающее на добродѣтель, какъ на проводникъ къ знанію. Цѣль суфіевъ состояла въ

[1]) Въ девятомъ томѣ сочиненій Аверроэса помѣщенъ трактатъ Альгаццали, *Destructio Philosophorum*, гдѣ содержатся опроверженія ученій философскихъ школъ.

томъ, чтобы освободить умъ отъ всякихъ земныхъ соображеній, очистить его отъ страстей и довести его до такого состоянія чтобы только одинъ Богъ былъ предметомъ его размышленій. Высшія истины даются не *изученіемъ*, но *восторгомъ*—преображеніемъ души во время *экстаза*. Между этою высшей степенью истины и обыкновеннымъ знаніемъ существуетъ такая же разница, какъ между ощущеніемъ здоровья и умѣніемъ опредѣлить, что такое здоровье. Для достиженія такого состоянія необходимо прежде всего очистить душу отъ всякихъ земныхъ желаній, отрѣшиться отъ всѣхъ мірскихъ привязанностей и смиренно направить мысли къ нашей вѣчной обители.

«Размышляя о своемъ положеніи, я увидѣлъ, что привязанъ къ этому міру тысячею узъ и со всѣхъ сторонъ окруженъ искушеніями. Тогда я сталъ изслѣдовать свои поступки. Лучшими изъ нихъ были тѣ, которые относились къ обученію и воспитанію; но даже и тутъ я увидѣлъ, что преданъ наукамъ не важнымъ, совершенно безполезнымъ въ будущемъ мірѣ. Размышляя о цѣли моихъ занятій, я нашелъ, что она нечиста передъ Господомъ, что всѣ мои усилія направлены къ достиженію славы».

Такимъ образомъ философія привела Альгаццали къ созерцательному аскетизму, а затѣмъ вскорѣ несчастіе превратило этотъ созерцательный аскетизмъ въ практическій. Однажды, когда онъ собирался читать лекцію толпѣ восторженныхъ слушателей, языкъ пересталъ повиноваться ему: онъ онѣмѣлъ. Онъ принялъ это за испытаніе, ниспосланное ему Богомъ, за наказаніе за его тщеславіе, и сильно огорчился. Онъ потерялъ аппетитъ, началъ сильно ослабѣвать; врачи объявили его состояніе безнадежнымъ, если онъ не отдѣлается отъ удручающей его тоски. Онъ сталъ искать убѣжища въ созерцаніи Божества.

«Раздавъ свое имущество, я покинулъ Багдадъ и удалился въ Сирію, гдѣ провелъ два года въ уединенной борьбѣ съ своей душой, подавляя свои страсти, стараясь очистить свое сердце и приготовить себя для иного міра».

Онъ посѣтилъ Іерусалимъ, ходилъ на поклоненіе въ Мекку и, наконецъ, вернулся въ Багдадъ, призываемый, какъ онъ говоритъ, «частными дѣлами» и просьбами его дѣтей, но вѣроятнѣе, что рѣшиться на возвращеніе заставило его сознаніе своей неудачи, такъ какъ онъ самъ сознается, что не могъ довести себя до *экстаза*. Случайные проблески—вотъ все, чего онъ могъ достигнуть, отдѣльные моменты экзальтаціи, проходившіе быстро.

«Однако, я не отчаявался достигнуть когда-нибудь этого состоянія. Всякій разъ, какъ какая-нибудь случайность отдаляла меня отъ него, я старался снова вернуться къ нему. Такъ провелъ я десять лѣтъ. Въ моемъ уединеніи я получалъ откровенія, которыхъ я не только не могу описать, но даже и ничего сказать о нихъ. Для пользы читателя довольно, если я скажу, что во мнѣ выработалась убѣжденіе, что суфи несомнѣнно идутъ по прямому пути къ спасенію. Образъ ихъ жизни самый прекрасный, а нравственность самая чистая, какую можно себѣ вообразить».

Первое условіе очищенія для суфи состояло въ томъ, что новообращенный долженъ былъ удалить изъ своего сердца все, что не есть Богъ. Средство для этого—молитвы. Цѣль—*поглощеніе души въ Божествѣ*.

«Съ перваго-же раза суфіевъ посѣщаютъ такія удивительныя откровенія, что они видятъ на яву ангеловъ и души пророковъ; они слышатъ ихъ голоса и удостоиваются ихъ вниманія! Затѣмъ восторгъ возноситъ ихъ за предѣлы простаго воспріятія формъ на степень, которую нельзя выразить никакими словами: мы не можемъ говорить о ней, не употребляя выраженій, которыя не отзывались-бы богохульствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, нѣкоторые заходили такъ далеко, что воображали, *будто они слились съ Богомъ*, другіе *отождествляли себя съ нимъ*, третьи думали, что *вошли съ нимъ въ союзъ* [1]). Всѣ эти представленія грѣховны».

Альгаццали отказывается войти въ большія подробности объ этомъ предметѣ; онъ ограничивается утвержденіемъ, что тотъ, кто не знаетъ экстаза, знаетъ пророчество только по имени. Что такое *пророчество?* Четвертая ступень умственнаго развитія. Первая, младенческая ступень—есть простое ощущеніе; вторая, начинающаяся съ семилѣтняго возраста,—пониманіе; третья—разумъ, постигающая необходимое, возможное, абсолютное, и всѣ тѣ высшіе предметы, которые недоступны пониманію [2]). Послѣ этого наступаетъ четвертая ступень, когда у человѣка открывается такой взглядъ, которымъ онъ постигаетъ предметы, скрытые отъ остальныхъ людей—постигаетъ то, что должно случиться,—постигаетъ то, что ускользаетъ отъ разума, какъ предметы, доступные разуму, ускользаютъ отъ пониманія, а предметы, доступные пони-

[1]) Какъ это характеристично для мистицизма всѣхъ вѣковъ,—можно видѣть въ прекрасной книги Вогана *Hours with the Mystices*.

[2]) Три психическихъ элемента Канта предвосхищены Альгаццали: *Sinnlichkeit*, *Verstand* и *Vernunft*.

манію, ускользаютъ отъ способности ощущенія. Это и есть пророчество. Альгаццали такъ старается доказать существованіе этой способности:

«Сомнѣнія насчетъ пророчества могутъ относиться или къ возможности его, или къ его дѣйствительности. Чтобы доказать возможность его, нужно только доказать, что оно принадлежитъ къ категоріи предметовъ, которые не могутъ быть признаны продуктами разума: какъ напр. астрономія или медицина. Всякій, изучавшій эти науки, знаетъ, что онѣ могутъ быть поняты при помощи божественнаго вдохновенія, съ помощію Бога, а никакъ не путемъ опыта. Напримѣръ, какъ узнать посредствомъ опыта такія астрономическія явленія, которыя совершаются только разъ въ теченіи тысячи лѣтъ? Отсюда очевидно, что весьма возможно постигать то, что недоступно разуму, и это именно и есть одна изъ свойствъ пророчества, имѣющаго миріады другихъ свойствъ; но всѣ эти другія свойства доступны лишь во время экстаза тѣмъ, кто ведетъ жизнь суфіевъ».

Мы теперь можемъ составить себѣ понятіе, что такое суфизмъ; строго говоря, это—не философія, и не религія. Ни одинъ мусульманинъ, по словамъ Шмольдерса, не считалъ его ни тѣмъ, ни другимъ. Это было просто правило жизни, практикуемое группою людей въ родѣ нашего монашескаго ордена. Альгаццали въ своемъ трактатѣ задается болѣе широкою цѣлью, чѣмъ простое изложеніе суфизма; онъ старается придать этимъ правиламъ *философское основаніе*, другими словами, примирить религію съ философіей или философію съ религіей, къ чему была также направлена вся дѣятельность схоластиковъ. Въ исторіи умственнаго развитія арабовъ, были двѣ великія эпохи: проповѣдь Магомета и завоеваніе Александріи; одна дала имъ религію, другая—философію. Ученіе Корана слилось съ ученіемъ нео-платониковъ и результатомъ этого слиянія явилась спекультивная система, извѣстная подъ именемъ арабской философіи, система, расходящаяся въ подробностяхъ, но сходная по цѣли и по духу съ схоластикою; она, въ свою очередь, слила христіанское ученіе съ ученіемъ греческихъ мыслителей.

§ IV. Возрожденіе наукъ.

Какъ ни сходна была схоластика по духу съ арабской философіей, но она могла заимствовать отъ нея только то, что та, въ свою очередь, заимствовала отъ грековъ, такъ какъ христіанство по

необходимости исключало магометанскій элементъ. Европа обязана арабамъ большею частью важнѣйшихъ сочиненій Аристотеля, и хотя у историковъ и критиковъ долго было въ обычаѣ съ пренебреженіемъ относиться къ арабскимъ переводамъ—съ пренебреженіемъ совершенно безпристрастнымъ, такъ какъ критики не умѣли читать по-арабски,—но, по словамъ Шмольдерса, эти переводы были сдѣланы весьма тщательно и со смысломъ. Изъ школъ Кардовы, Севильи, Толедо, Валенціи, Мурціи, Альмеріи, греческіе писатели проникли повсюду.

Съ возрожденіемъ наукъ, послѣ паденія Константинополя, стала проникать свѣжая струя греческаго вліянія. Сочиненія Платона пріобрѣли общую извѣстность, подъ руководствомъ Марсиліо Фичино, которому мы обязаны латинскимъ переводомъ Платона [1]), образовалась школа платонистовъ, продолжавшая раздѣлять со школою Аристотеля господство надъ Европой, но только принявъ новыя формы, какъ прежде, она раздѣляла его подъ формою реализма. Этотъ наплывъ греческаго вліянія въ то самое время, какъ философія освобождалась отъ абсолютнаго авторитета церкви и провозглашала божественное право разума подавать свой голосъ во всѣхъ раціональныхъ вопросахъ,—этотъ наплывъ имѣлъ своимъ слѣдствіемъ то, что покорность Церкви замѣнилась поклоненіемъ передъ древностью. Отбросить сразу всякій авторитетъ, было-бы слишкомъ крутымъ переворотомъ и въ общемъ можно считать счастьемъ для человѣческаго развитія, что философія такъ слѣпо подчинилась новому авторитету—авторитету, чисто *человѣческому*, безъ глубокихъ корней въ жизни націи, безъ внѣшней установившейся власти, и слѣдовательно легко поддающемуся разрушенію и уничтоженію и склонному отступить передъ настойчивымъ требованіемъ разума своей свободы.

Есть нѣчто полное глубокаго значенія въ принципѣ авторитета, если онъ не дѣйствуетъ деспотически, и нѣчто существенно анархическое въ принципѣ свободы мысли, если она не заключена въ должныя границы. И авторитетъ и свобода—принципы равно необходимые и только при злоупотребленіи они становятся парализующими или разрушительными. Для всякаго раціональнаго ума совершенно ясно, что не можетъ быть «свободы частнаго мнѣ-

[1]) Во многихъ отношеніяхъ это нашъ лучшій руководитель при изученіи тѣхъ мѣстъ изъ Платона, которыя считаются наиболѣе темными. Онъ напечатанъ въ изданіи Беккера.

нія» въ такихъ наукахъ, какъ математика, астрономія, физика, химія или всякая положительная наука, истины которой уже установлены; не свѣдущій въ этихъ наукахъ принимаетъ и долженъ принимать на вѣру то, что говорятъ авторитеты; онъ не можетъ позволить себѣ имѣть свое особое мнѣніе, не рискуя потерять уваженіе всѣхъ, слушающихъ его. Слѣдуетъ-ли изъ этого, что всѣ люди обязаны слѣпо принимать всѣ утвержденія астрономовъ и химиковъ? Нисколько; требовать этого значило бы перейти за предѣлы принципа авторитета и признать принципъ деспотизма. Принципъ свободы признаетъ полную независимость умственной дѣятельности, даетъ право контроля надъ авторитетомъ, побуждаетъ людей подвергать его положенія тѣмъ же самымъ испытаніямъ, пройдя черезъ которыя онъ только могъ стать авторитетомъ. Если бы я сдѣлалъ рядъ опытовъ, которые привели-бы къ открытію важной истины, то ваша свобода «частнаго сужденія» будетъ простой анархіей, если она выразится въ отрицаніи этой истины на основаніи только вашихъ предвзятыхъ мнѣній; но эта свобода была-бы вполнѣ нормальной, если-бы вашему отрицанію предшествовала предварительная провѣрка моего авторитета (т. е. тѣхъ опытовъ, которые, собственно, и дали мнѣ авторитетъ) и вы открыли-бы ошибку въ моихъ опытахъ или неточность въ моей индукціи. Авторитетное утвержденіе Чарльса Белля, повторенное всѣми другими анатомами относительно независимыхъ другъ отъ друга отправленій передней и задней половинъ спиннаго мозга, не допускало свободы частнаго сужденія, но допускало свободу частной провѣрки; когда Броунъ-Секваръ повторилъ опыты Белля и доказалъ ошибочность его заключеній [1]), но его авторитетъ замѣнилъ авторитетъ прежнихъ анатомовъ и останется авторитетомъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ доказано новой провѣркой, что и его выводы тоже ошибочны.

Если взглядъ этотъ правиленъ, то вполнѣ понятно продолжительное преобладаніе авторитета Аристотеля; умы людей преклонялись передъ нимъ какъ передъ авторитетомъ и всѣми признаннымъ мастеромъ своего дѣла, положенія котораго нелегко поддавались провѣркѣ. Поэтому, какъ говоритъ Бэйль, методъ того времени состоялъ въ доказательствѣ сначала ссылкою на авторитетъ, а потомъ въ приведеніи аргументовъ. Авторитетные доказательства заключались въ цитатахъ изъ Аристотеля: аргументами же доказывались, что эти цитаты, правильно истолкованныя, подтверждаютъ данный тезисъ.

[1]) См. *Memoires de la Société de Biologie*, 1885.

Были и другія причины, которыя способствовали такому преклоненію передъ авторитетомъ; только идея возникновенія положительной науки могла вести къ его дѣйствительному разрушенію: эта наука, заставляя людей провѣрять каждый сдѣланный ими шагъ, ставила ихъ въ прямое противорѣчіе съ древними и заставляла ихъ выбирать между новой истиной и старой догмой. Кампанелла, одинъ изъ мыслителей реформаторовъ, выказалъ большую проницательность, замѣтивъ, что «реформы, уже совершившіяся въ философіи, заставляютъ ожидать полнаго ея преобразованія, и всякій отрицающій, что христіанскій умъ превосходитъ языческій, долженъ также отрицать существованіе Новаго Свѣта, планетъ и звѣздъ, морей, животныхъ, коловій и всѣхъ новыхъ отдѣловъ новѣйшей космографіи» [1]). Въ предѣлы нашего труда не входитъ описаніе возникновенія и развитія науки; поэтому, мы переходимъ къ Джіордано Бруно, котораго мы выбрали какъ типичнаго представителя философовъ, возставшихъ противъ авторитета Аристотеля и церкви.

§ V. Джіордано Бруно [2]).

17 февраля 1600 г., на одной изъ обширныхъ площадей Рима, собралась огромная толпа народу, привлеченная туда неодолимой симпатіей всѣхъ людей ко всему ужасному и трагическому въ жизни человѣка. Посреди площади возвышалась куча хвороста, среди которой, между вѣтвей, поднимался столбъ. Вокругъ костра съ нетерпѣливымъ ожиданіемъ толпились люди всѣхъ возрастовъ и характеровъ, соединившіеся въ общемъ чувствѣ злобнаго торжества. Готовилась месть за религію: на этомъ самомъ мѣстѣ еретикъ долженъ былъ искупить преступленіе отрицанія догматовъ церкви, — свое преступное ученіе о томъ, что земля движется и что существуетъ безконечное множество міровъ: извергъ! негодяй! богохульникъ! Въ толпѣ можно было видѣть монаховъ всѣхъ орденовъ, въ особенности доминиканцевъ, жаждавшихъ взглянуть на казнь отступника ихъ ордена; богатые граждане толпились рядомъ съ оборванными нищими; молодыя и красивыя женщины, нѣкоторыя съ дѣтьми на рукахъ, разговаривали съ своими мужьями и отцами и тутъ-же въ толпѣ, со всей беззаботностью своего возраста, играли и бѣгали мальчики, проталкивая себѣ путь и наскакивая то на блѣднолицыхъ ученыхъ, изнуренныхъ занятіями, то на бородатыхъ солдатъ въ блестящемъ вооруженіи.

[1]) Эту цитату приводитъ Ренувье, *Manuel de Philosophie Moderne*, p. 7.

[2]) Въ этой главѣ я измѣнилъ и сократилъ мой собственный очеркъ въ *British Quarterly Review*.

Кого ждетъ эта толпа? Джіордано Бруно,—поэта, философа и еретика—проповѣдника галилеевской ереси—друга сэра Филиппа Сиднея и открытаго антагониста Аристотеля. Въ толпѣ идетъ несмолкаемый говоръ и быстрый обмѣнъ вопросами; на всѣхъ лицахъ видна радость, смѣшанная съ сильнымъ любопытствомъ. Серьезные люди морализуютъ о способности сатаны доводить ученость и талантъ до гибели: О друзья мои, будемъ остерегаться! — будемъ остерегаться науки! будемъ остерегаться всего этого! Слушатели многозначительно киваютъ головами. Но вотъ, толпа смолкла. Процессія торжественно приближается; солдаты рѣшительно расчищаютъ для нея путь. «Смотрите, вотъ онъ, здѣсь, въ серединѣ! Какъ спокоенъ, какъ гордъ и непреклоненъ!» («какъ красивъ!» шепчутъ женщины). Его большіе глаза, ясные и свѣтлые, обращаются на насъ. Лицо его кротко, хотя и блѣдно. Вотъ ему подаютъ распятіе; онъ отворачиваетъ голову, онъ *отказывается приложиться къ нему!* «Еретикъ!» Ему показываютъ изображеніе того, кто умеръ на крестѣ за живую истину, и онъ отвергаетъ этотъ символъ! Крикъ негодованія вырвался изъ толпы.

Его привязываютъ къ столбу. Онъ молчитъ. Не попроситъ-ли онъ пощады? Не отречется-ли? Насталъ послѣдній часъ—неужели онъ умретъ въ своемъ упорствѣ, когда немного лицемѣрія спасло бы его отъ столькихъ мукъ? Но онъ все тотъ же: твердъ и неизмѣненъ. Зажигаютъ костеръ; сучья трещатъ; пламя поднимается; жертва судорожно вздрагиваетъ—и ничего болѣе не видно. Дымъ обволакиваетъ его; но ни мольбы, ни жалобы, ни крика не вырвалось изъ груди его. Еще нѣсколько минутъ и вѣтеръ развѣялъ пепелъ Джіордано Бруно.

Мученичество Бруно спасло его имя отъ забвенія, которому подверглись его сочиненія. Большинству образованныхъ людей памятно его имя, какъ человѣка, который, каковы бы ни были его заблужденія, палъ жертвой нетерпимости. Но чрезвычайная рѣдкость его сочиненій въ связи съ нѣкоторыми другими причинами, на которыхъ здѣсь было бы безполезно останавливаться, мѣшали даже самымъ любознательнымъ познакомиться съ ними. Рѣдкость его сочиненій превратила ихъ въ библіофильскую роскошь: они сдѣлались черными лебедями литературы. *Spaccio* въ Голландіи стоило 300 флориновъ, а въ Англіи 30 фунтовъ. Гаманнъ, мисти-

ческій другъ Якоби, тщетно разыскивалъ въ Италіи и Германіи его діалоги *De la Causa* и *De l'infinito*. Но въ 1830 г. Вагнеръ, послѣ громадныхъ трудовъ, издалъ полное собраніе его сочиненій и съ тѣхъ поръ всѣ желающіе получили возможность составить себѣ понятіе о неополитанскомъ мыслителѣ [1]).

Джіордано Бруно родился въ Нолѣ, въ Terra di Lavoro, въ нѣсколькихъ миляхъ отъ Неаполя; между Везувіемъ и Средиземнымъ моремъ [2]). Онъ родился въ 1550 г., т. е. десять лѣтъ послѣ смерти Коперника, систему котораго онъ защищалъ съ такимъ рвеніемъ, и за десять лѣтъ до рожденія нашего знаменитаго Бэкона. Тассо прекрасно говоритъ:

«La terra
Simili a sè gli abitator produce»;

и Бруно былъ истинный сынъ Неаполя; такой же горячій, какъ его вулканическая почва, его жгучая атмосфера и темное густое вино (*mangia guerra*); такой-же капризный, какъ его измѣнчивый климатъ. Онъ былъ одаренъ неутомимой энергіей, которая обратила его въ проповѣдника новаго крестоваго похода, побудила бросить гордый вызовъ всякому авторитету во всякой странѣ и въ концѣ концовъ привела его къ костру, зажженному инквизиціей. Онъ отличался богатой фантазіей, живымъ характеромъ и рыцарской вѣжливостью, постоянно напоминающими намъ, что этотъ атлетъ былъ итальянецъ и итальянецъ XVI ст. Несмотря на всю суровость борьбы, онъ никогда не допускалъ, чтобы жестокость его натуры брала верхъ надъ ея изяществомъ. Онъ былъ проповѣдникъ, но проповѣдникъ молодой, красивый, веселый и свѣтскій, проповѣдникъ поэтъ, но не фанатикъ.

Первый извѣстный намъ фактъ изъ жизни Бруно, это — его облаченіе въ доминиканскую рясу. Несмотря на свой пламенный темпераментъ, столь полный жизни, онъ заключаетъ себя въ монастырь, прельщенный, вѣроятно, контрастомъ такой жизни съ его энергическимъ характеромъ. Въ монастырѣ у Бруно было только два выхода: или вся эта громадная энергія вылилась бы въ суровой фанатизмъ и, какъ у Лойолы, ушла бы на вѣчную борьбу съ самимъ собою и на подчиненіе воли другихъ своимъ цѣлямъ; или его

[1]) Opere di Giordano Bruno, Nolano, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner. 2 vols, Leipzig.

[2]) Біографическими подробностями я обязанъ главнымъ образомъ прекрасному сочиненію Христіана Бартольмесса *Giordano Bruno*, 2 т. Парижъ, 1848 г.

безпокойный духъ изслѣдованія, подстрекаемый жаждою славы, смутилъ бы и раздражилъ стоящія надъ нимъ власти. Его направленіе опредѣлилось вскорѣ. Онъ началъ съ сомнѣнія въ таинствѣ пресуществленія. Мало того:—онъ не только усомнился въ догматахъ церкви, но имѣлъ также дерзость напасть на самый столбъ вѣры, на великій авторитетъ того вѣка — на самаго Аристотеля. Естественнымъ послѣдствіемъ этого было то, что его начали опасаться и преслѣдовать. Видя невозможность борьбы съ своими противниками, онъ бѣжалъ. Онъ сбросилъ съ себя монашескую одежду, которая, какъ онъ думалъ, облекала его ложью, и бѣжалъ изъ Италіи въ то самое время, какъ вступилъ въ нее Монтэнь, только что кончившій первую часть своихъ безсмертныхъ Essays и желавшій навѣстить несчастнаго, безумнаго Тассо, лежащаго въ госпиталѣ.

Бруно сдѣлался изгнанникомъ, но зато онъ былъ свободенъ; восторгъ, съ какимъ онъ привѣтствовалъ свое освобожденіе видѣнъ во многихъ мѣстахъ его сочиненій, въ особенности въ сонетѣ, помѣщеннымъ передъ *Infinito:*

«Uscito di prigione angusta e nera,
Ove tanti anni error stretto m'avvinse:
Quà lascio la catena, che mi cinse,
La man di mia nemica invida e fera», etc.

Ему было тридцать лѣтъ, когда началось его полное приключеній странствованіе по Европѣ и его одинокая борьба съ ложью, безуміемъ и испорченностью своего времени. Подобно своему великому прототипу Ксенофану, который странствовалъ по Греціи въ качествѣ рапсода философа, стараясь пробудить въ людяхъ сознаніе Божества, унижаемаго ихъ догматами и подобно своимъ несчастнымъ соперникамъ, Кампанеллѣ и Ванини, Бруно сдѣлался странствующимъ рыцаремъ истины, готовый сразиться за нее со всякимъ противникомъ. Вся его жизнь была битвой безъ побѣды. Преслѣдуемый въ одной странѣ, онъ бѣжалъ въ другую—всюду разсѣвая сѣмена возмущенія, всюду потрясая власть господствующихъ мнѣній. То было странное время,—а для всякаго серьезнаго человѣка печальное, почти безнадежное. Церковь была въ плачевномъ положеніи, разлагаясь внутри и страдая отъ нападокъ извнѣ. Низшее духовенство было погружено въ невѣжество, лѣность и чувственность; прелаты-же, если были и болѣе образованны, то ихъ образованіе было чисто эпикурейскимъ и педантскимъ, они

клялись богами Греціи и Рима и старательно подражали звучному рокоту цицероновскихъ періодовъ. Реформація заставила встрепенуться міръ, въ особенности міръ клерикальный. Инквизиція бодрствовала и неистовствовала; но даже между ея членами попадались скептики. Скептицизмъ подъ маской лицемѣрія былъ общимъ недугомъ. Онъ проникалъ почти всюду, отъ монастыря до дворца кардинала. Скептицизмъ, однако, болѣзнь временная. Люди *должны* имѣть убѣжденія. Поэтому, во всѣ времена, скептицизмъ былъ стимуломъ новыхъ реформъ; а XVI вѣкъ не имѣлъ недостатка въ реформаторахъ. Здѣсь безполезно говорить о лютеранскомъ движеніи. XVI вѣкъ отмѣченъ въ исторіи какъ вѣкъ революцій: онъ не только разорвалъ цѣпи, которыми Европа была прикована къ Риму, но разорвалъ также цѣпи, приковывавшія философію къ схоластикѣ и Аристотелю. Онъ освободилъ человѣческій разумъ и провозгласилъ свободу мысли и дѣйствій. Въ авангардѣ его арміи мы видимъ Телезіо. Кампанеллу и Бруно, людей, которые всегда должны внушать намъ уваженіе и благодарность за ихъ служеніе великому дѣлу и за ихъ мужество. Они пали сражаясь за свободу мысли и слова, пали жертвами фанатизма тѣмъ болѣе гнуснаго, что онъ вытекалъ не изъ твердой, искренной вѣры, но изъ вѣры *притворной*. Они сражались въ тѣ первые дни великой борьбы науки съ предразсудкомъ, когда Галилей считался еретикомъ, когда безпощадная суровость догматизма крестила кровью всякую новую мысль, появлявшуюся на свѣтѣ.

Всѣ эти реформаторы, несмотря на все различіе ихъ доктринъ, одушевлены однимъ духомъ,—духомъ рѣшительнаго протеста противъ господствующаго авторитета. Это кризисъ среднихъ вѣковъ и заря новой эры. Въ XV в. всѣ умы людей были заняты вновь открытыми сокровищами древней учености: это былъ вѣкъ эрудиціи, вѣкъ поклоненія прошедшему въ ущербъ настоящему. Въ искуствѣ, философіи и религіи, всѣ стремились возстановить блескъ давно минувшихъ временъ. Брунеллески, Микель-Анжело, Рафаэль, пренебрегая образцами готическаго искуства, старались о возрожденіи классическихъ идеаловъ. Марсиліо Фичино, Мирандола, Телезіо и Бруно, отбросивъ схоластическія тонкости и диспуты, стремились къ воспроизведенію идей Пиѳагора, Платона и Плотина. Въ религіи, Лютеръ и Кальвинъ, открыто возставая противъ развращенности папства, старались возстановить церковь въ его первоначальной простотѣ. Такимъ образомъ, новая эра казалась ретроградной. Такъ часто бываетъ. Возвращеніе къ прошедшему

времени есть подготовка къ будущему. Мы не можемъ сдѣлать большаго скачка съ того мѣста, на которомъ мы стоимъ; мы должны отступить на нѣсколько шаговъ, чтобы пріобрѣсти силу движенія.

Джіордано Бруно неутомимо нападалъ на Аристотеля, сознавая, при этомъ, что нападаетъ на Голіаѳа церкви. Аристотель считался синонимомъ разума. Изъ его имени была составлена анограма «Aristoteles — *istle sol erat*». Его логика и физика вмѣстѣ съ астрономической системой Птоломея считались тогда неразлучными частями христіанской вѣры. Въ 1624 г.—четверть вѣка послѣ мученической смерти Бруно—парижскій парламентъ издалъ декретъ, изгонявшій всякаго, кто будетъ публично защищать тезисы, направленные противъ Аристотеля, а въ 1629 г. тотъ-же парламентъ, по настоятельному требованію Сорбонны, постановилъ считать противорѣчіе принципамъ Аристотеля равносильнымъ противорѣчію постановленіямъ церкви! Гдѣ-то разсказывается такой анекдотъ: одинъ студентъ открылъ пятна на солнцѣ и сообщилъ о своемъ открытіи одному почтенному священнику. «Сынъ мой, возразилъ священникъ, я много разъ читалъ Аристотеля и увѣряю тебя, что тамъ ни о чемъ подобномъ не упоминается. Иди съ миромъ и будь увѣренъ, что видѣнные тобою пятна находятся на твоихъ глазахъ, а не на солнцѣ». Когда Рамусъ просилъ у Бэзы позволенія учить въ Женевѣ, ему сказали, что «женевцы постановили разъ навсегда, что ни въ логикѣ и ни въ какой другой вѣтви знанія они не отступятъ отъ мнѣній Аристотеля — *ne tantillum quidem ab Aristotelis sentintia deflectere*». Хорошо извѣстно, что Стагиритъ едва не былъ причисленъ къ лику святыхъ. «Вы за или противъ Аристотеля?» Таковъ былъ первый вопросъ философовъ того времени. Самое курьезное въ этой aristoteleomachia то, что обѣ стороны часто не имѣли понятія о настоящихъ мнѣніяхъ Стагирита и приписывали ему доктрины совершенно противоположныя тѣмъ, которыя заключались въ его сочиненіяхъ, въ чемъ и убѣждались при болѣе старательномъ его изученіи.

Бруно, какъ мы говорили, всталъ въ оппозицію съ послѣдователями Аристотеля. Учителями его были Пиѳагоръ, Платонъ и Плотинъ. Въ этомъ направленіи отчасти сказался его темпераментъ, такъ какъ Бруно безъ сомнѣнія принадлежалъ къ тому классу мыслителей, у которыхъ логика только слуга воображенія и фантазіи. Аристотель того вѣка былъ ему антипатиченъ. Аристотельянцы учили, что міръ былъ конеченъ, а небеса нетлѣнны. Бруно объявилъ, что міръ безконеченъ и подверженъ вѣчному и

всеобщему измѣненію. Аристотельянцы провозглашали, что земля неподвижна; Бруно утверждалъ, что она вертится. Такое явное противорѣчіе, конечно, раздражило господствующую партію. Уже достаточно дерзко было распространять подобныя нелѣпости — *horrenda prorsus absurdissima*—какъ вращеніе земли; но возставать противъ Аристотеля и осмѣивать его логику могъ позволить себѣ только или безумный, или безбожникъ. И такъ Бруно пришлось бѣжать.

Прежде всего направился онъ въ Женеву. Но здѣсь еще господствовала партія, восторжествовавшая надъ сторонниками Сервета. Онъ удалился въ Тулузу; тутъ онъ возбудилъ бурю среди аристотельянцевъ и принужденъ былъ бѣжать въ Парижъ. И вотъ онъ въ Парижѣ, улицы котораго все еще были обагрены кровью Варѳоломеевской ночи. Можно было ожидать, что здѣсь онъ будетъ зарѣзанъ безъ пощады; но, по какой-то счастливой случайности, ему удалось пріобрѣсти благосклонность Генриха III, который не только позволилъ ему читать лекціи въ Сорбоннѣ, но даже предложилъ назначить ему жалованье, какъ профессору, если Бруно согласится посѣщать мессу. Не странно-ли, что въ то самое время, какъ посѣщеніе мессы считалось дѣломъ такимъ серьезнымъ, когда зловѣщій крикъ *la messe ou la mort!* раздававшійся по узкимъ и грязнымъ улицамъ Парижа, долженъ былъ звучать еще во всѣхъ ушахъ,—Бруно, несмотря на свой отказъ, не только продолжалъ свои лекціи, но даже пріобрѣлъ чрезвычайную популярность. Послѣ Абелара, очаровывавшаго парижскихъ студентовъ своимъ краснорѣчіемъ и своею поразительной оригинальностью, ни одинъ профессоръ не возбуждалъ такихъ восторговъ, какъ Бруно. Молодой, красивый, краснорѣчивый, остроумный, онъ увлекалъ столько-же своею внѣшностью, сколько и ученіемъ. Ловко пользуясь всѣми возможными пріемами, то витая въ воздушныхъ сферахъ воображенія, то впадая въ цинизмъ и шутовство, то серьезный, пророческій и безстрастный, то неистовый и задорный, то причудливый и остроумный, онъ отбросилъ всю монотонность профессорской важности и говорилъ съ своими слушателями, какъ человѣкъ. На этотъ разъ онъ еще не рѣшался открыто выступить противъ господствующихъ предразсудковъ и доктринъ своего времени. Это случилось во время его втораго посѣщенія Парижа, когда онъ научился въ Англіи говорить тономъ свободнаго и серьезнаго человѣка.

Послѣдуемъ за нимъ въ Англію. На туманныхъ берегахъ нашей благородной Темзы онъ испыталъ на себѣ всю суровую грубость

англійскаго характера. Но онъ былъ вполнѣ вознагражденъ за это пріемомъ при дворѣ Елизаветы, гдѣ радушный пріемъ ожидалъ всѣхъ иностранцевъ, въ особенности итальянцевъ. Его южное сердце не осталось холодно къ чудной красотѣ и несравненной граціи нашихъ женщинъ. Англія стоила посѣщенія и онъ имѣлъ основаніе съ гордостью разсказывать о «questo paese Brittanico a cui doviamo la fedeltà ed amore ospitale». Въ Англіи онъ напечаталъ большую часть своихъ итальянскихъ сочиненій. Быть можетъ здѣсь протекли самые свѣтлые дни его жизни. Ему покровительствовала королева («l'unica Diana qual è tra voi, qual che tra gli astri il sole», какъ онъ ее называетъ), и онъ удостоился счастія и славы назвать своимъ другомъ сэра Филиппа Сиднея.

Всякій другой человѣкъ на мѣстѣ Бруно удовлетворился бы высокимъ общеніемъ съ благородными умами, обмѣномъ великихъ мыслей и благородныхъ стремленій и оставилъ бы въ покоѣ весь міръ со всѣми его заблужденіями. Но онъ не могъ предоставить міру идти спокойно своей дорогой, и только посмѣиваться надъ его заблужденіями. У него была миссія, не допускавшая никакихъ уклоненій. Онъ былъ солдатъ и не отступалъ передъ битвами. Въ обществѣ сэра Филиппа Сиднея, сэра Фёлька Гревиля, Дайера,— Гарвея, и весьма вѣроятно, Антоніо Пэреца и Флоріо Бруно *могъ бы* спокойно обсуждать всякіе философскіе вопросы, если бы въ немъ было что-либо эпикурейское, если бы онъ не былъ Бруно. Но, увлекаемый страстью къ извѣстности, столько же тщеславіемъ, сколько любовью къ истинѣ, онъ устремился на арену «самоувѣренный, какъ полетъ сокола». Если мы приписываемъ ему побужденія не совсѣмъ чистыя, если мы видимъ въ его поведеніи столько же тщеславія, сколько и самоотверженія, то не слѣдуетъ забывать, что въ этой жизни великія цѣли достигаются *человѣческими* средствами, въ которыхъ нечистое и эгоистическое составляютъ такой же жизненный элементъ, какъ и благородное. Въ великомъ человѣческомъ механизмѣ находится безчисленное множество самыхъ обыкновенныхъ колесъ и часто мелочность является *побочной* причиной какого-нибудь героическаго поступка. Это вовсе не уступка школѣ Ларошфуко. Эта школа глубоко ошибалась, приписывая блескъ солнца его пятнамъ,—выводя величіе человѣческой натуры изъ ея мелочности. Эгоистическій импульсъ часто примѣшивается къ безкорыстнымъ побужденіямъ, вдохновляющимъ героическіе поступки. Стоитъ только подумать о томъ, какъ часто эгоистическія побужденія *не сопровождаются* никакимъ героизмомъ.

чтобы убѣдиться, что если эгоизмъ и безкорыстіе могутъ соединяться въ смѣшанной ткани человѣческой натуры, то отъ этого фактъ безкорыстія нисколько не измѣняется и нисколько не уменьшается значеніе героизма. Что это за философія, которая видитъ *только* тщеславіе въ мученичествѣ, *только* честолюбіе въ смѣломъ провозглашеніи истины? Золото не добывается изъ земли безъ примѣси; но становится-ли оно, вслѣдствіе этого, мѣдью?

Послѣдуемъ далѣе за Бруно, отрѣшившись отъ чувствъ, внушаемыхъ близорукой философіей. Вскорѣ послѣ его пріѣзда въ Англію (1583 г.), Лейстеръ, въ то время канцлеръ оксфордскаго университета, давалъ въ честь палатина Альберта Ласко блестящій праздникъ, о которомъ сохранились нѣкоторыя подробности въ лѣтописяхъ Оксфорда и въ сочиненіяхъ Бруно. Въ тѣ дни иностранцамъ оказывали гораздо болѣе грандіозный пріемъ, чѣмъ какъ это дѣлаютъ современные амфитріоны. Тогда считалось недостаточнымъ пригласить иностранца на «завтракъ»; публичныхъ или клубныхъ обѣдовъ не существовало. Вѣкъ турнировъ уже тогда прошелъ; но оставались еще въ силѣ публичные диспуты, тоже своего рода турниры между рыцарями интеллекта. Такого рода турниръ приготовилъ Лейстеръ въ честь поляка. Оксфоръ велѣлъ своимъ храбрымъ воинамъ вычистить оружіе, т. е. стряхнуть пыль съ томовъ Аристотеля и затѣмъ всѣ желающіе вызывались на бой. Бруно вышелъ на бой. Оксфордъ выбралъ своихъ лучшихъ представителей на битву за Аристотеля и Птоломея. Казалось, что отъ исхода битвы зависитъ его существованіе. Его статуты объявляли, что баккалавры, магистры искусствъ, которые окажутся не совсѣмъ вѣрными послѣдователями Аристотеля, подлежатъ штрафу въ 5 шиллинговъ за каждый пунктъ разногласія или за каждую ошибку противъ *Organon*. «Бруно остроумно назвалъ Оксфордскій университетъ «*вдовицей* трезваго знанія»—la vedova di buone lettere».

Подробности этого «состязанія умовъ» намъ неизвѣстны. Бруно говоритъ, что онъ 15 разъ зажималъ ротъ своему жалкому противнику, который не могъ дать другаго отвѣта, кромѣ дерзостей [1]. Но это сильно отзывается хвастовствомъ и показанія неаполитанца должны приниматься съ осторожностью. Что онъ произвелъ сильное впечатлѣніе, въ томъ мы не сомнѣваемся, такъ какъ его док-

[1]) Andate in Oxonia e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano quando pubblicamente disputó con qué'dottori in Teologia in presenza del Principe Alasco Polacco, et altri de la nobilità inglese! Fatevi dire come si sapea rispondere a gli argomenti, come restò per quindici sillogismi quindici volte qual pulcino entro la stoppa quel povero dottor, che come il corifeo de l'accademia

трины были достаточно смѣлы. Вслѣдствіе одержаннаго имъ успѣха, Бруно обращается къ оксфордскому сенату съ просьбой разрѣшить ему публичныя чтенія. Съ своимъ обычнымъ высокомѣріемъ онъ называетъ себя въ этомъ прошеніи «докторомъ самой совершенной теологіи и профессоромъ болѣе чистой мудрости», чѣмъ то, которая преподается въ университетѣ. Какъ это не покажется страннымъ, но это позволеніе было ему дано, вѣроятно вслѣдствіе покровительства Елисаветы. Онъ читалъ лекціи о космологіи и о безсмертіи души; его истина была основана не на принципахъ Аристотеля, а на принципахъ нео-платониковъ, смотрѣвшихъ на эту жизнь какъ на кратковременную борьбу, какъ на агонію, черезъ которую душа должна пройти прежде чѣмъ достигнуть свѣтлаго бытія въ вѣчной и всемірной жизни. По ихъ ученію, глубокое неодолимое стремленіе наше соединиться съ Богомъ и покинуть эту жалкую землю для славной обители вѣчности и есть несомнѣнное доказательство существованія будущей жизни. Нѣтъ сомнѣнія, что онъ проповѣдывалъ эти идеи съ увлекательнымъ краснорѣчіемъ; но онѣ должны были звучать ересью въ ушахъ мудраго ареопага, названнаго Бруно «созвѣздіемъ педантовъ, которыхъ невѣжество, самонадѣянность и мужицкая грубость вывели бы изъ терпѣнія самого Іова»—и они скоро положили конецъ его лекціямъ [2]).

Мы уже упоминали о покровительствѣ, оказываемомъ ему Елизаветой и за которое онъ платилъ лестью, довольно, правда, неумѣренной, но въ то время это былъ обычный способъ выраженія о царственныхъ особахъ. Не надо также забывать, что похвала протестантской королевѣ была не послѣднимъ преступленіемъ въ глазахъ его обвинителей. Однако, даже Елизавета не могла защитить еретика; смѣлое краснорѣчіе Бруно возбудило такую оппозицію, что онъ долженъ былъ оставить Англію. Онъ возвратился въ Парижъ, гдѣ надѣялся опять снискать расположеніе *латинскаго квартала*. Ему разрѣшили открыть публичный диспутъ о физикѣ Аристотеля. Три дня сряду продолжался этотъ диспутъ о природѣ, вселенной и вращеніи земли. Бруно сбросилъ покровъ и показалъ свои мнѣнія во всей ихъ наготѣ. Его горячія нападки на устано-

ne puosero avanti in questa grave occasione! Fatevi dire con quanta incivilità e discortesia procedea quel porco, e con quanta pazienza et umanità quell'altro, che in fatto mostrava essere Napoletano nato et allevato sotto più benigno cielo!»—La Cena de le Ceneri: Opp. Ital. II, 179.

[2]) См. *Cena de le Ceneri*.

вившіяся мнѣнія привели къ обыкновенному результату: онъ снова принужденъ былъ бѣжать.

Мы затѣмъ находимъ его въ Германіи, вносящимъ свой духъ новаторства въ ея университеты. Въ іюлѣ 1586 года онъ причисленъ былъ какъ *theologiae doctor Romanensis* къ магдебургскому университету, въ Гессенѣ; но ему отказали въ позволеніи читать лекціи философіи *ob arduas causas*. Вслѣдствіе этого онъ нанесъ ректору оскорбленіе въ его собственномъ домѣ, произвелъ безпорядокъ и требовалъ, чтобы его имя было вычеркнуто изъ списковъ членовъ университета. Отсюда онъ отправился въ Вюртембергъ. Въ этомъ центрѣ лютеранства ему былъ сдѣланъ такой лестный пріемъ, что онъ назвалъ Вюртембергъ Аѳинами Германіи. «Вы были настолько справедливы, писалъ онъ сенату, что отказались слушать инсинуаціи противъ моего характера и моихъ мнѣній. Съ удивительнымъ безпристрастіемъ вы позволили мнѣ горячо нападать на философію Аристотеля, которую вы цѣните такъ высоко». Впродолженіи двухъ лѣтъ училъ онъ тамъ, пользуясь шумной популярностью, но держалъ себя, вообще, довольно осторожно, не высказываясь противъ частныхъ доктринъ лютеранства. Онъ даже вздумалъ защищать сатану, но мы не можемъ съ положительностью сказать, было-ли это въ духѣ сожалѣнія, какъ у Бернса, или-же простое шутовство, желаніе позабавиться страшными для того времени предметами. Но, въ какомъ-бы духѣ онъ ни трактовалъ этотъ предметъ, онъ не оскорбилъ своихъ слушателей.

Казалось-бы, что здѣсь, въ Вюртембергѣ, окруженный восторженными слушателями и пользуясь полной свободой слова, онъ, наконецъ, успокоится. Почему-же онъ оставилъ столь завидное положеніе? Просто потому, что онъ не могъ жить въ тишинѣ и покоѣ. Онъ былъ одержимъ духомъ реформатора и этотъ духъ побуждалъ его распространять свои доктрины въ другихъ городахъ. Его отважность характеризуетъ слѣдующій сдѣланный имъ шагъ. Изъ Вюртемберга онъ отправился въ Прагу; изъ центра лютеранства въ центръ католицизма! При этомъ онъ, конечно, слишкомъ много полагался на свои собственныя силы. Въ Прагѣ онъ не встрѣтилъ ни симпатіи, ни поддержки. Тогда онъ переѣхалъ въ Гельмштадтъ, куда уже достигла слава о немъ, и герцогъ Брауншвейгскій предложилъ ему занять почетное мѣсто воспитателя наслѣднаго герцога. И здѣсь, еслибы только Бруно согласился жить мирно, онъ могъ-бы, что называется, составить себѣ карьеру; но его смущали убѣжденія,—эта вѣчная помѣха успѣха, и навлекли на него отлу-

ченіе отъ церкви. Онъ, однако, оправдался и запрещеніе было съ него снято; но ему не позволили оставаться въ Гельмштадтѣ; онъ переѣхалъ во Франкфуртъ и тамъ, среди кратковременнаго, но спокойнаго уединенія, издалъ свои три латинскихъ сочиненія. Здѣсь наступаетъ пробѣлъ въ его лѣтописяхъ и затѣмъ мы находимъ его въ Падуѣ.

Послѣ десятилѣтняго отсутствія, странникъ вернулся въ Италію. Во время своихъ неутомимыхъ странствованій онъ посѣтилъ Швейцарію, Францію, Англію и Германію; онъ возставалъ противъ всѣхъ и всѣхъ возстановилъ противъ себя. Критикъ и наваторъ, онъ раздражилъ духовенство, не обезпечивъ себѣ покровительства философовъ. Онъ не искалъ ни чьей защиты, кромѣ защиты истины. Нельзя не удивляться, почему изъ всѣхъ городовъ онъ выбралъ именно Падую, гдѣ безгранично царилъ Аристотель! Падую, находившуюся подъ охраной Венеціи и инквизиція! Не тяготился-ли онъ жизнью, что такъ прямо шелъ въ лагерь своихъ враговъ? Или онъ такъ надѣялся на силу своихъ убѣжденій и на могущество своего краспорѣчія, что разсчитывалъ восторжествовать даже и въ Падуѣ? Никто на это не можетъ отвѣтить. Извѣстно только, что онъ пришелъ, училъ, бѣжалъ. Венеція приняла его, но приняла только въ свою ужасную тюрьму. Любители совпаденій найдутъ, вѣроятно, особенно знаменательнымъ тотъ фактъ, что въ то самое время, какъ Бруно былъ брошенъ въ тюрьму, Галилей открылъ свой курсъ математики въ Падуѣ, и всѣ шесть лѣтъ, въ продолженіи которыхъ Галилей занималъ каѳедру математики, Бруно провелъ въ ужасномъ заточеніи.

Лишь только Бруно былъ арестованъ, какъ объ этомъ дано было знать въ Римъ, великому инквизитору Санъ-Северино, который приказалъ при первомъ удобномъ случаѣ доставить ему узника подъ конвоемъ. Томасъ Морозини самъ явился къ венеціанскимъ *Sovi* и требовалъ отъ имени его эминенціи выдачи Бруно. «Этотъ человѣкъ, сказалъ онъ, не только еретикъ, но іересіархъ. Онъ писалъ сочиненія, въ которыхъ восхвалялъ англійскую королеву и другихъ еретическихъ принцевъ. Онъ писалъ также различныя вещи относительно религіи, находящіеся въ полномъ противорѣчіи съ вѣрою». *Sovi* по тѣмъ или другимъ причинамъ отказались выдать узника говоря, что это дѣло слишкомъ важно, чтобы принять немедленное рѣшеніе. Было-ли это состраданіе или жестокость? Въ дѣйствительности это оказалось жестокостью, такъ какъ Бруно шесть лѣтъ томился въ венеціанской тюрьмѣ и вышелъ изъ

нея, чтобы погибнуть на кострѣ. Шесть долгихъ лѣтъ заточенія— хуже всякой смерти. Для такого пылкаго человѣка, какъ онъ, самое уединеніе было уже наказаніемъ. Онъ жаждалъ общества, борьбы, спора, жизни, а былъ осужденъ на страшное тюремное одиночество, безъ книгъ, безъ бумаги, безъ друзей. Таковъ былъ отдыхъ, который нашелъ этотъ усталый странникъ въ своей родной землѣ.

Двери его тюрьмы, наконецъ, открылись и его отправили въ Римъ, чтобы подвергнуть утомительному и безплодному допросу. Къ чему было предлагать ему отказаться отъ своихъ мнѣній? Попытка убѣдить его была болѣе раціональна, но она не удалась. Утомительныя пренія тянулись безъ всякаго результата. Видя, что на Бруно не дѣйствуютъ ни угрозы, ни логика, его отправили 9-го февраля во дворецъ Санъ-Северино, и тамъ, въ присутствіи кардиналовъ и самыхъ знаменитыхъ теологовъ, былъ принужденъ преклонить колѣна и выслушать приговоръ объ отлученіи его отъ церкви. Затѣмъ его сдали на руки свѣтской власти, которой поручалось «подвергнуть его возможно мягкому наказанію, безъ пролитія крови» *ut quam clementissime et citra, sanguinis effusionem puniretur*,—отвратительная формула, обрекавшая на сожженіе заживо.

Спокойно и съ достоинствомъ держалъ себя мученикъ во все время этой сцены. Это произвело впечатлѣніе даже на его гонителей. Послѣ произнесенія приговора, только одна фраза нарушила его невозмутимое спокойствіе. Поднявъ голову, онъ сказалъ съ гордымъ сознаніемъ своего превосходства: «Я подозрѣваю, что вы произносите этотъ приговоръ съ бо̀льшимъ страхомъ, чѣмъ я принимаю его». Ему дали недѣлю срока, въ надеждѣ, что страхъ принудитъ его къ отреченію; но, прошла недѣля, а Бруно остался непоколебимъ. Онъ погибъ на кострѣ, какъ мученикъ, твердый, безмолвный, привѣтствуя смерть, какъ желанный переходъ къ высшей жизни. «Fendo i cieli e a l'infinito m'ergo».

Бруно погибъ жертвою нетерпимости. Невозможно читать о подобномъ наказаніи безъ глубокаго негодованія и отвращенія. Въ лѣтописяхъ человѣчества нѣтъ страницъ, которыя бы мы вычеркнули съ такой охотой, какъ тѣ, на которыхъ фанатизмъ начерталъ свою кровавую исторію. Какъ ни легкомыслены бывали часто предлоги для пролитія крови, но ничего не можетъ быть для насъ гнуснѣе убійствъ изъ-за религіозныхъ несогласій. Конечно, религіозный вопросъ самъ по себѣ уже достаточно страшенъ! Люди съ глубочайшимъ интересомъ стараются познать его истину и если не могутъ разсмотрѣть ее при свѣтѣ своихъ собственныхъ убѣжденій, то развѣ можетъ она сдѣлаться виднѣе при свѣтѣ *auto-do-fe?* Терпимость еще далеко не всеобщая добродѣтель; но какую борьбу, насиліе и преслѣдованіе долженъ былъ пережить міръ, прежде чѣмъ добиться даже нынѣшней умѣренной доли этой терпимости? Въ XVI ст. свободная мысль считалась преступленіемъ. Самые умные люди были рѣзко нетерпимы; самые мягкіе — жестоко. Кампанелла разсказываетъ, что его 50 разъ сажали въ тюрьму и семь разъ пытали за то, что онъ осмѣливался думать не такъ, какъ люди, имѣвшіе власть. Это былъ, по истинѣ, вѣкъ преслѣдованія. Такимъ кровавымъ его дѣлала страшная борьба между старымъ свѣтомъ и новымъ, между мыслью и установленными догматами—между наукой и преданіемъ. Во всей Европѣ, даже въ самомъ Римѣ, появлялись люди, проповѣдывавшіе новыя идеи и разрывавшія цѣпи, которыя оковали человѣческій умъ. Это былъ первый великій кризисъ въ новой исторіи и объ успѣхахъ его мы читаемъ при свѣтѣ костровъ, которые зажигались въ каждомъ городѣ. Зарево костра бросаетъ багровый свѣтъ на небо, озаренное прекраснымъ свѣтомъ занимающейся зари знанія.

Заслуживалъ-ли Бруно смерти? Съ точки зрѣнія того времени, конечно, заслуживалъ; довольно странно, что историки затруднялись найдти достаточныя причины такого строгаго наказанія. Онъ восхвалялъ еретическихъ государей; онъ философски разсуждалъ о вопросахъ вѣры — достояніе теологіи; онъ провозгласилъ свободу мысли и изслѣдованія; онъ оспаривалъ непогрѣшимость церкви въ дѣлѣ науки; онъ проповѣдывалъ такія ереси, какъ вращеніе земли и безконечность міровъ; отказался слушать обѣдню; повторялъ разныя кощунства, бывшія тогда въ ходу, въ которыхъ осмѣивались священные предметы; наконецъ, развивалъ пантеистическую систему, совершенно противоположную христіанству. Онъ оказался виновенъ во всемъ этомъ и всякій, кто знаетъ, что такое былъ XVI вѣкъ, пойметъ, что подобный новаторъ не могъ избѣжать кары. Вотъ за что, пламя (какъ саркастически замѣчаетъ Сціоппій, описывая его казнь своему другу) «перенесло его въ тѣ міры, которые онъ воображалъ себѣ».

«Какъ люди умираютъ, такими они остаются въ памяти потомства», удачно замѣтилъ Монктонъ Мильнсъ, и Бруно, какъ и многіе другіе, сохраняется въ памяти людей болѣе благодаря своей смерти, чѣмъ тому, что̀ онъ совершилъ при жизни. Пламя, пожравшее его тѣло, набальзимировало его имя. Онъ зналъ, что это такъ будетъ— «La morte d'un secolo fa vivo in tutti gli altri».

Что касается философской системы Бруно, то мы не колеблясь должны сказать, что она имѣетъ только историческое значеніе. Ея осужденіе очевидно уже въ самомъ фактѣ пренебреженія, въ какомъ она всегда находилась. Но съ исторической точки зрѣнія его сочиненія чрезвычайно интересны, въ особенности если читать ихъ для библіографическихъ цѣлей; они не только освѣщаютъ эпоху, но обрисовываютъ самого автора, всю его пылкость, безпечность, тщеславіе, воображеніе, шутливость, его чисто неаполитанскій характеръ и любовь къ истинѣ. Люди, желающіе, чтобы важные предметы трактовались съ достоинствомъ, возстанутъ противъ вольностей, которыя онъ позволяетъ себѣ, и строго отнесутся къ дурному вкусу, столь часто обнаруживающемуся у него. Но мы скорѣе посмотримъ на сочиненія Бруно какъ на скороспѣлыя произведенія неутомимаго атлета, какъ на импровизаціи сильнаго, пылкаго, но неправильнаго ума, писанныя въ такой вѣкъ, когда вкусы были менѣе разборчивы, чѣмъ теперь. Примѣшивая шутовство и цинизмъ къ обсужденіямъ вопросовъ серьезныхъ и важныхъ, Бруно былъ только вѣренъ общей распущенности своего вѣка и мы должны отнестись къ нему съ такою же снисходительностью, какъ и къ Бэмбо, Аріосто, Танзилло и другимъ. Даже самъ Платонъ не вполнѣ чуждъ этому недостатку.

Облекая свои произведенія въ форму діалога, Бруно также слѣдовалъ вкусу своего времени. Эта форма чрезвычайно удобна для полемики, а всѣ его сочиненія полемическія. Онъ пользовался ею, чтобы осмѣивать педантовъ, философовъ, теологовъ и высказывать нѣкоторыя доктрины, которыя и онъ, при всей своей смѣлости, не рѣшился-бы высказать, еслибы не имѣлъ возможности вложить ихъ въ уста другого. Его діалоги гораздо занимательнѣе обыкновенныхъ сочиненій по метафизикѣ, благодаря отступленіямъ, шуткамъ, краснорѣчію и обилію сонетовъ. Иногда самая живость его дѣлается утомительной. Читатель смущенъ и сбитъ съ толку потокомъ существительныхъ и прилагательныхъ, слетающихъ съ его черезъчуръ плодовитаго пера. Никто, за исключеніемъ Раблэ, не сравнится съ нимъ въ этомъ обиліи словъ [1]). Главною мишенью ему

[1]) Чтобы дать читателю понятіе объ этомъ свойствѣ Бруно, приведемъ отрывокъ изъ его предисловія къ *Gli Eroici Foruri:* «Che spettacolo, o Dio buono! più vile e ignobile può presentarsi ad un occhio di terso sentimento, che un uomo cogitabundo, afflitto, tormentato, triste, maninconioso, per divenir or freddo, or caldo, or fervente, or tremante, or pallido, or rosso, or in minadi perplesso, or in atto di risoluto, un, che spende il miglior intervallo di tempo

служили духовенство и философы. Первыхъ онъ упрекалъ въ невѣжествѣ, алчности, лицемѣріи и стремленіи подавить изслѣдованіе и продолжить царство невѣжества. Философовъ онъ упрекалъ въ слѣпомъ повиновеніи авторитету, въ нелѣпомъ поклоненіи Аристотелю и Птоломею и въ рабскомъ подражаніи древнимъ. Надо, впрочемъ, замѣтить, что онъ не столько нападалъ на самого Аристотеля, сколько на идолопоклонство передъ Аристотелемъ [1]). Противъ педантизма того педантическаго вѣка онъ неутомимо мечетъ свои громы. Характеризуя педанта, въ одномъ мѣстѣ, онъ говорилъ: «Если онъ смѣется, то называетъ себя Демокритомъ; если плачетъ—Гераклитомъ; если пускается въ доказательства — Аристотелемъ; если комбинируетъ химеры, онъ — Платонъ; если заикается, то — Демосѳенъ». Разнообразная эрудиція Бруно доказываетъ, что его презрѣніе къ педантству вытекало не изъ нелюбви къ учености. Но между тѣмъ, какъ *онъ* изучалъ древнихъ, чтобы извлечь изъ нихъ вѣчныя истины, скрытыя въ массѣ заблужденій, *они*, педанты, изучали ихъ только для того, чтобы украсить себя чужими перьями.

Переходя отъ формы къ содержанію сочиненій Бруно, мы должны ему отвести мѣсто въ исторіи философіи, какъ преемнику нео-платониковъ и предшественнику Спинозы, Декарта, Лейбница и Шеллинга. Въ точности неизвѣстно были-ли Спиноза и Декартъ знакомы съ сочиненіями Бруно. Но несомнѣнно, что Бруно предвосхитилъ у Спинозы его ученіе о имманенціи божества, его знаменитое *natura naturans* и *natura naturata* и его пантеистическую теорію развитія. Онъ также предвосхитилъ знаменитый декартовскій критерій истины, т. е. то, что ясно и очевидно уму и не допускаетъ противорѣчій, то и есть истина. Противопоставляя сомнѣніе авторитету, онъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ настаиваетъ на томъ, что сомнѣніе есть исходная точка: «Chi vuol perfettamente giudicare deve saper spogliarsi de la consuetudine di credere deve l'una e l'altre contraditoria esistimare egualmente possibile, e dismettere a fatto quell' affezione di cui è imbibeto da natività» [2]).

destillando l'elixir del cervello con mettere scritto e sigillar in publici monumenti, quelle contnue torture que'gravi tormenti, que'racionali discorsi, que' fatuosi pensieri, e quelli amarissimi studi, destinati sotto la tirannide d'una indegna imbecille stolta e sozza sporcaria?» Такъ продолжается еще на 50 строкахъ! — *Opp. Ital.* II. 299.

[1]) См. Opp. Ital. II, 67, гдѣ на это ясно указывается.

[2]) *De l'Infinito Universo e Mondi: Opp. Ital.* II, стр. 84.

Лейбницъ былъ положительно знакомъ съ сочиненіями Бруно и изъ нихъ извлекъ свою теорію монадъ. Шеллингъ не скрывалъ, чѣмъ былъ обязанъ ему.

Другая заслуга Бруно, которую не слѣдуетъ забывать, состоитъ въ томъ, что онъ далъ сильный толчекъ изученію *природы*. Средневѣковая философія, занятая сущностями и существенностями, совсѣмъ забыла ту великую истину, что «человѣкъ есть властелинъ и истолкователь природы». Философія учила, что толкованіе должно происходить только *извнутри*, что люди должны углубляться въ собственный умъ и анализировать, подраздѣлять, классифицировать свои собственныя идеи, вмѣсто того, чтобы созерцать природу и терпѣливо наблюдать ея явленія [1]). Бруно былъ однимъ изъ первыхъ, звавшихъ людей на чистый воздухъ. Съ свойственнымъ ему поэтическимъ инстинктомъ, онъ, естественно, смотрѣлъ на природу, какъ на великую книгу, которую человѣкъ долженъ читать. Онъ обоготворялъ природу; онъ смотрѣлъ на природу какъ на одѣяніе божества, какъ на воплощеніе божественной дѣятельности. Но пусть это не вводитъ насъ въ заблужденіе. Если Бруно признавалъ теорію Коперника и отвергалъ господствовавшія въ то время физическія понятія, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что мы признаемъ его за человѣка строгаго научнаго метода. Онъ имѣлъ правильные взгляды на шарообразность и вращеніе земли; но онъ обязанъ былъ этимъ своимъ метафизическимъ теоріямъ, а не строгому индуктивному изслѣдованію.

Бруно былъ пантеистъ. По его ученію, Богъ есть безконечный Разумъ, Причина причинъ, Источникъ жизни и духа; великая дѣятельность, проявленіе которой мы называемъ Вселенной. Но Богъ не *создалъ* вселенную; онъ *вдохнулъ* въ нее жизнь, бытіе. Онъ *есть* вселенная, но настолько, насколько причина есть дѣйствіе, поддерживая ее, *причиняя ее*, но не ограниченный ею. Онъ самосущъ и такъ существенно дѣятеленъ, что непрерывно проявляетъ себя, какъ причину. Верховное существо отличается отъ подвластныхъ ему низшихъ существъ тѣмъ, что оно абсолютно единообразно и не имѣетъ частей. Оно есть единое цѣлое, тожественное, всеобщее; другія-же существа суть только индивидуальныя части, отдѣльныя отъ великаго цѣлаго. За предѣлами видимой вселенной и кромѣ нея, существуетъ безконечное невидимое, — неподвижное, неизмѣнное тожество, управляющее всѣмъ разнообразіемъ. Это существо существъ, единство единствъ, есть Богъ: «Deus est monadum monas, nempe entium entitas».

[1]) На этотъ счетъ Телезій энергически выражается такъ: «Sed veluti cum Deo de sapientia contendentes decertantesque, mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, èt quæ non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes, volentesque veluti suo arbitratu, mundum affinxere». *De Rreum Naturâ in Procem.*

Бруно говоритъ, что хотя невозможно себѣ представить природу отдѣльно отъ Бога, но мы можемъ представить себѣ Бога отдѣльно отъ природы. Безконечное существо есть существенный центръ и субстанція вселенной, но оно выше сущности и субстанціи всѣхъ вещей: оно — *superessentialis*, *supersubsantialis*. Такъ, нельзя себѣ представить мысль независимо отъ ума, но можно представить себѣ умъ независимо отъ мысли. Вселенная есть мысль Божественнаго ума — болѣе того, она безконечная дѣятельность Его ума. Предполагать, что міръ конеченъ—значитъ ограничивать могущество Божества. «Какъ можемъ мы вообразить, что Божественная дѣятельность (*la divina efficacia*) прекращается? Какъ можемъ мы утверждать, что Божественной благости, могущей сообщаться и изливаться до безконечности, угодно самой себя ограничить? Вслѣдствіе чего безконечная способность Божества окажется недѣйствительной и будетъ лишена возможности создавать безконечные міры? Наконецъ, какъ можемъ мы искажать совершенство божественный образъ, который лучше отражается въ безконечномъ зеркалѣ, будучи по природѣ своей безконечнымъ и необъятнымъ! [1]).

Бруно допускаетъ существованіе только одного разума, и этотъ разумъ есть Богъ. *Est Deus in nobis.* Этотъ разумъ, совершенный въ Богѣ, менѣе совершенъ въ низшихъ духахъ; еще менѣе въ человѣкѣ, и дѣлается все менѣе и менѣе совершеннымъ въ низшихъ градаціяхъ созданныхъ существъ. Но разница здѣсь только въ степени, а не въ родѣ. Низшіе разряды существъ не понимаютъ самихъ себя, но имѣютъ нѣчто въ родѣ языка. Въ существахъ высшаго разряда разумъ достигаетъ самосознанія — они понимаютъ самихъ себя и тѣхъ, которые стоятъ ниже ихъ. Человѣкъ занимающій среднее мѣсто въ іерархіи созданія, можетъ созерцать всѣ фазисы жизни. Надъ собою онъ видитъ Бога, а вокругъ себя слѣды Божественной дѣятельности. Эти слѣды, обнаруживающіе неизмѣнный порядокъ вселенной, составляютъ душу міра. Собирать ихъ и приводить въ связь съ Существомъ, отъ котораго они исходятъ, есть бла-

[1]) De l'infinito: Opp. Ital. II, 24.

городнѣйшая задача человѣческаго ума. Далѣе Бруно учитъ, что, по мѣрѣ того, какъ человѣкъ работаетъ въ этомъ направленіи, онъ открываетъ, что эти слѣды, разсѣянные въ природѣ, не отличаются отъ *идей*, существующихъ въ его собственномъ умѣ [1]). Такимъ путемъ онъ доходитъ до понятія о тожествѣ между душою міра и своей собственной душой, такъ какъ и та и другая суть отраженія Божественнаго разума. Это приводитъ его къ признанію тожества субъекта и объекта, мысли и бытія.

Таковъ слабый очеркъ ученія, для проповѣди котораго Бруно сдѣлался бездомнымъ странникомъ и мученикомъ, какъ онъ гордо говоритъ: «Con questa filosofia l'anima mi s'aggrandisce, *e mi si magnifica l'intelletto*». Если это ученіе и не отличается оригинальностью, то во всякомъ случаѣ не лишено поэтическаго величія. Несмотря на несовершенство языка, въ немъ все-таки пробиваются глубокія мысли. Какъ система, въ немъ болѣе воображенія, чѣмъ логики; но для многихъ умовъ оно именно поэтому и будетъ болѣе привлекательнымъ. Кольриджъ говоритъ и совершенно справедливо, что воображеніе есть величайшая способность философа, а по словамъ Бруно: «Philosophi sunt quodammodo pictores atque pœtæ... Non est philosophus nisi fingit et pingit». Какъ ни мало сознаютъ это тупоумные ученые, но великая способность воображенія необходима даже для ихъ науки: это огромный телескопъ, черезъ который мы смотримъ въ безконечное. Но въ метафизикѣ воображеніе играетъ еще болѣе значительную роль: тамъ оно вполнѣ царствуетъ.

Сочиненія Бруно написаны большей частью по-итальянски, латинскій языкъ онъ употребляетъ, къ счастью, только для логическихъ трактатовъ. Въ собраніи его сочиненій, которому мы обязаны почтенному трудолюбію и любви къ философіи Адольфа Вагнера, на первомъ мѣстѣ стоитъ комедія *Il Candelajo*, передѣланная для французской сцены подъ заглавіемъ *Boniface le Pédant*, откуда Сирано де-Бэржэракъ заимствовалъ своего Pedant Joué,—пьеса, которою въ свою очередь воспользовался Мольеръ, какъ онъ и сознается въ томъ съ очаровательнымъ остроуміемъ и откровен-

[1]) Elp: Въ чемъ состоитъ назначеніе чувствъ? — Fil. Единственно въ томъ, чтобы возбуждать разумъ, указывать истину, но не судить ее. Истина заключается въ чувственномъ объектѣ, какъ въ зеркалѣ; для разсудка она есть предметъ обсужденія; для разума—принципъ и заключеніе; и только въ духѣ она проявляется въ своей истинной и настоящей формѣ». — *De l'Infinito*, стр. 18.

ностью: «Ces deux scènes (у Сирано) étaient bonnes; elles m'appartenaient de plein droit; *on reprend son bien partout où on le trouve*» [1]).

По словамъ Шарля Нодье, Мольеръ обязанъ былъ Бруно многими сценами; но трудно обвинять Мольера въ плагіатѣ. Комедія Бруно длинна, переполнена нелѣпыми эпизодами и неаполитанскимъ шутовствомъ, и могла служить богатымъ матерьяломъ для такого плодовитаго ума, какъ Мольеръ. Бруно выставилъ «влюбчивость старика по имени Бонифаціо, отвратительную скаредность другаго старика Бартоломео и педантство, не менѣе отвратительное, третьяго старика Манфуріо». Дамы сомнительной нравственности, солдаты, моряки и мошенники сговариваются провести этихъ трехъ стариковъ и выманить у нихъ деньги, пользуясь ихъ чувственностью, ихъ скупостью и ихъ предразсудками. Бонифаціо, безнадежно влюбленный въ Викторію, приходитъ, однако, въ ужасъ передъ огромными расходами, необходимыми для того, чтобы его ухаживаніе имѣло успѣхъ. Онъ обращается къ Скарамуру, знаменитому магику, и тотъ продаетъ ему восковую фигуру, которую онъ долженъ растопить и тогда растаетъ также и жестокое сердце его красавицы. Послѣ цѣлаго ряда неудачъ, Бонифаціо схваченъ мнимой полиціей, которая заставляетъ его платить тяжелый выкупъ. Бартоломео становится жертвою обманщика Ченчіо, продающаго ему рецептъ для приготовленія золота. Педантъ Манфуріо избитъ,

[1]) Это, быть можетъ, самая остроумная изъ всѣхъ варіацій на «pereant male qui ante nos nostra dixissent». Версія Chevalier d'Aceilly заслуживаваетъ, чтобы привести ее:

> «Dis—je quelque chose assez belle?
> L'antiquité tout en cervelle
> Prétend l'avoir dite avant moi.
> C'est une plaisante donzelle!
> Que ne venait-elle après moi?
> J'aurais dit la chose avant elle'»

При этомъ случаѣ, мы не можемъ не привести слѣдующихъ стиховъ Пирона:

> «Ils ont dit, il est vrai, prèsque tout ce qu'on pense.
> Leurs ecrits sont des vols qu'ils nous on faits d'avance.
> Mais le remède est simple; il faut faire comme eux,
> Ils nous ont derobés; derobons nos neveux.
> Un démon triomphant m'élève à cet emploi:
> Malheur aux écrivains qui viendront après moi!»

La Metromanie.

обобранъ, осмѣянъ. Чувственность и скаредность Бонифаціо и педантство Манфуріо изображены съ истиннымъ комизмомъ; и діалоги, хотя и довольно неопредѣленны и растянуты, но оживляются различными поговорками и многочисленными *lazzi*, правда, не всегда приличными. Драматическаго искусства здѣсь совсѣмъ нѣтъ: дѣйствующія лица являются и разговариваютъ, ихъ смѣняютъ новые актеры и, поговоривъ, также уходятъ, оставивъ мѣсто другимъ. Вся пьеса оставляетъ очень смутное впечатлѣніе. Насмѣшки надъ алхиміей и педантствомъ, безъ сомнѣнія, принимались въ то время съ большимъ сочувствіемъ.

Весьма странно перейти отъ этой комедіи къ сочиненію, которое за ней слѣдуетъ въ изданіи Вагнера, *La Cena de le Ceneri*. Въ пяти діалогахъ Бруно опровергаетъ гипотезу неподвижности міра; провозглашаетъ безконечность вселенной и предостерегаетъ противъ стремленія отыскать ея центръ или окружность. Онъ распространяется о различіи между видимостью и дѣйствительностью въ небесныхъ явленіяхъ; доказываетъ, что нашъ земной шаръ состоитъ изъ той-же субстанціи, что и другіе планеты и что все, что *существуетъ*, живетъ, такъ что міръ можетъ быть уподобенъ колоссальному животному [1]). Въ этомъ сочиненіи онъ отвѣчаетъ своимъ противникамъ, которые приводили противъ его системы авторитетъ св. писанія, точно также, какъ современные геологи отвѣчаютъ на подобныя возраженія, т. е., что Библія заключаетъ въ себѣ откровеніе нравственное, не относящееся до физическаго міра. Она вовсе не претендовала на научное значеніе, но напротивъ того, держалась общепринятыхъ понятій и выражалась языкомъ, общедоступнымъ для массы [2]). Въ этомъ сочиненіи Бруно встрѣчаются отступленія, имѣющія для насъ особый интересъ, такъ какъ они касаются соціальнаго положенія Англіи въ царствованіе Елизаветы.

Два другія сочиненія Бруно *De la Causa* и *De l'Infinito*, заключаютъ въ себѣ наиболѣе обдуманное и связное изложеніе его

---

[1]) Идея, заимствованная у Платона, который въ *Тимеѣ* говоритъ, «Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λογὸν τὸν εἰκοτα δεῖ λεγὲιν τονδὲ τὸν κὸσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν». Стр. 26, изд. Беккера. Срав. также *Politicus*, стр. 273. Бруно могъ взять это прямо изъ Платона или изъ произведенія своего соотечественника Телезіо,—*De Rerum Natnrâ*.

[2]) «Secondo il senso volgare et ordinario modo di comprendere e parlare». Стоитъ прочесть всю первую часть діалога 4-го, въ которомъ приводится это различіе.—*Opere*, 1, 172 и слѣд.

философскихъ мнѣній. Такъ какъ мѣсто не позволяетъ намъ входить въ ихъ анализъ, то мы отсылаемъ читателя къ подробному разбору у Бартольмесса [1]). *Spaccio dela Bestia Trionfante* есть самое извѣстное изъ всѣхъ его сочиненій. Оно было переведено Толандомъ въ 1713 году и напечатано въ очень ограниченномъ количествѣ экземпляровъ, какъ-бы для того, чтобы оно попало въ руки только немногимъ избраннымъ читателямъ. Самое заглавіе его дало поводъ къ серьезному недоумѣнію и приводило къ самымъ страннымъ предположеніямъ. «Торжествующее животное», которое Бруно желаетъ изгнать, ничто иное, какъ древняя астрономія, обезобразившая небо животными въ видѣ созвѣздій. Подъ предлогомъ изгнанія этихъ животныхъ, онъ нападаетъ на главное животное—суевѣріе, господство котораго заставляетъ людей вѣрить, что звѣзды имѣютъ вліяніе на человѣческія дѣла. Въ своей *Cabala del Cavallo Pegaseo* онъ саркастически называетъ осла «la bestia trionfante viva», и посвящаетъ сонетъ этому почетному четвероногому:

> «Oh sant'asinità, sant'ignoranza,
> Santa stoltizia, e pia divozione,
> Qual sola puoi far l'anima si buone
> Ch'uman ingegno e studio non l'avanza!» и т. д.

Въ *Spaccia* заключаются нападки на суевѣрія того времени,—война противъ человѣчества—и «ту ортодоксію безъ нравственности и безъ вѣры, которая есть гибель всякой справедливости и добродѣтели». Нравственность Бруно причудливо называетъ «астрономіей сердца», но развѣ и Бэконъ не называетъ ее «*георгикой* души?» *Spaccio* есть странная смѣсь учености, воображенія и шутовства; въ цѣломъ это, быть можетъ, самое скучное изъ всѣхъ его сочиненій. Бартольмессъ, относящійся къ Бруно съ гораздо большимъ восхищеніемъ, чѣмъ мы, говоритъ о немъ: «Миѳологія и символизмъ древнихъ употребляются здѣсь съ большимъ тактомъ и эрудиціей. Фикція будто современный міръ до сихъ поръ еще управляется Юпитеромъ и Олимпомъ, смѣшеніе рыцарскихъ воспоминаній и чудесъ среднихъ вѣковъ съ разсказами и преданіями древности—всѣ эти понятія, породившія философію миѳологіи, религіи и исторіи Вико и Крейцеровъ,—вся эта странная смѣсь придаетъ большой интересъ *Spaccio*. Здѣсь философъ говоритъ благороднымъ языкомъ моралиста. По мѣрѣ того, какъ каждая добродѣтель является для смѣны пороковъ, обезображивающихъ

---

[1]) Томъ II, стр. 128—154.

небеса, она получаетъ отъ Юпитера наставленія, что она должна дѣлать и чего избѣгать: всѣ ея свойства перечисляются и разъясняются и, по большей части, аллегорически изображаются въ лицахъ: всѣ опасности и излишества, которыхъ добродѣтель должна избѣгать, характеризуются съ не меньшею силой. Каждая страница обнаруживаетъ рѣдкій талантъ въ дѣлѣ психологическаго наблюденія и глубокое знаніе сердца и современнаго общества. Страсти тонко анализированы и прекрасно изображены. Но, что наиболѣе привлекаетъ мыслящаго читателя, это выдержанный стиль этой длинной фикціи, которая есть нѣчто въ родѣ философской проповѣди. Истина и мудрость, справедливость и чистосердечіе займутъ современемъ мѣсто заблужденія, безумія и лжи всякаго рода. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи *Spaccio* принимаетъ иногда слогъ апокалипсиса».

Не отрицая справедливости этой характеристики, мы должны прибавить, что *Spaccio* подвергаетъ тяжкому испытанію терпѣніе самаго завзятаго буквоѣда и можетъ читаться только съ большими пропусками.

Быть можетъ изъ всѣхъ его сочиненій *Gli Eroici Furori* наиболѣе заинтересуетъ современнаго читателя, мало озабоченнаго философскимъ міровозрѣніемъ неополитанца. Обиліе сонетовъ и мистическая восторженность его приводятъ насъ въ самое сердце той эпохи итальянской культуры, когда поэзія и Платонъ были главными предметами изученія для серьезныхъ людей. Здѣсь Бруно признавая себя ученикомъ Петрарки, прославляетъ свою Донну выше Лауры, выше всякой земной красоты: эта Донна есть нетлѣнный образъ божественнаго совершенства. Недостойно человѣка, говоритъ онъ, томиться по женщинѣ; жертвовать ей всей той энергіей и всѣми тѣми способностями великой души, которыя могутъ быть посвящены на стремленіе къ Божественному. Мудрость, т. е. истина и красота, соединенныя въ одно, вотъ идеалъ, передъ которымъ преклоняется истинный герой. Любите женщину, если вамъ угодно, но не забывайте, что вы также и любовникъ безконечнаго. Истина есть пища всякой героической души; стремленіе къ истинѣ — единственное занятіе, достойное героя [1]). Читатель Платона найдетъ здѣсь любимый образъ; и не Беркли-ли опредѣлилъ истину, какъ нѣчто, о чемъ кричатъ всѣ, но что вызываетъ на поиски лишь немногихъ?

[1]) См. въ особенности прекрасное мѣсто въ Opp. Ital. II, 406—7.

ПЕРВАЯ ЭПОХА.

ОСНОВАНІЕ ИНДУКТИВНАГО МЕТОДА.

§ I. Жизнь Бэкона.

Фрэнсисъ Бэконъ родился 22 января 1561 г. Базиль Монтегю, его трудолюбивый біографъ и страстный поклонникъ (чуть-чуть не боготворившій его) желаетъ увѣрить насъ, что онъ принадлежалъ къ древнему и знаменитому роду, и угнетаетъ насъ риторическимъ описаніемъ его уединенія въ «замкѣ своихъ предковъ». Но это нѣсколько не согласно съ разсказомъ о дѣдѣ Бэкона, который пасъ овецъ аббатства Бюра [2]).

Но, хотя мы не можемъ признать родъ Бэкона знатнымъ, мы не должны забывать, что родители его были люди выдающіеся. Его отецъ, сэръ Николай, слылъ за перваго государственнаго человѣка послѣ великаго Борлея. Его мать, Анна, дочь сэра Антона Кука, была извѣстна и какъ лингвистъ и какъ теологъ. Она переписывалась по-гречески съ епископомъ Джевелемъ и съ такою правильностью перевела съ латинскаго его *Apologia*, что ни онъ, ни епископъ не нашли ничего, чтобы требовало исправленія [1]).

Бэконъ былъ слабаго здоровья, что пріучило его къ сидячей жизни и размышленію. Объ его юности мы немного знаемъ, но и это немногое свидѣтельствуетъ о его склонности къ работѣ мысли. Двѣнадцати лѣтъ онъ разсуждалъ о томъ, какъ можетъ фокусникъ угадать задуманную кѣмъ-либо карту: сначала онъ приписывалъ это сдѣлкѣ фокусника съ прислугою, пока, наконецъ, не открылъ психологическій законъ, на которомъ основанъ этотъ фокусъ. Разсказываютъ также, что онъ оставилъ своихъ товарищей по играмъ, чтобы доискаться причины эхо, слышаннаго имъ въ подвалѣ. 13-ти лѣтъ онъ поступилъ въ кэмбриджскій *Trinity College*, гдѣ скоро почувствовалъ глубокое презрѣніе къ курсу преподаваемыхъ здѣсь наукъ и сильную ненависть къ Аристотелю и

[1]) Вопросъ о происхожденіи и многое другое интересное удовлетворительно разобрано въ статьѣ: Жизнь Бэкона, *London Review*, ja. 1836.

[2]) *Edinb. Review*, July, 1837, стр. 9. Это блестящая статья о Бэконѣ Маколея возбудившая такъ много вниманія. Она перепечатана въ его *Essays*.

его послѣдователямъ. Говорятъ, будто здѣсь онъ задумалъ свой *Navum Organum*; но это крайне неправдоподобно. Быть можетъ, онъ только набросалъ новую программу изученія философіи, недовольный программой тогда общепринятой. Должна, однако, существовать громадная разница между программой, набросанной мальчикомъ, подъ вліяніемъ презрѣнія къ господствующимъ мнѣніямъ, и мудрою зрѣлостью его величайшаго произведенія, плода размышленій цѣлой жизни.

Оставивъ Кэмбриджъ, Бэконъ посѣтилъ Парижъ, Пуатье и другія мѣстности Франціи, откуда онъ былъ вызванъ внезапной смертью своего отца. «По возвращеніи изъ путешествія, говоритъ д-ръ Раули, онъ занялся изученіемъ обычнаго права, и сдѣлалъ его своей профессіей. Онъ достигъ въ немъ великаго совершенства, хотя (какъ самъ говоритъ), оно было только побочнымъ, но не главнымъ предметомъ его занятій».

Въ 1590 году онъ засѣдалъ въ парламентѣ, какъ депутатъ отъ Миддльсекса, и вскорѣ прославился какъ ораторъ и какъ диспутантъ. У насъ есть свидѣтельство одного изъ самыхъ компетентныхъ въ этомъ дѣлѣ судій, по увѣренію котораго ораторское краснорѣчіе Бэкона не уступало его другимъ способностямъ. Вотъ какъ пишетъ объ этомъ Бенъ Джонсонъ: «Въ мое время былъ одинъ благородный ораторъ, рѣчь котораго была полна серьезной важности. Когда онъ могъ обойтись безъ шутки, его рѣчь отличалась строгой, но благородной критикой. Никто не говорилъ такъ изящно, сжато и сильно, какъ онъ; ни у кого не было такъ мало напыщенности и многословія. Всякій періодъ его рѣчи отличался своей особой прелестью, такъ что его слушатели не смѣли ни кашлянуть, ни взглянуть въ сторону, боясь проронить хоть одно его слово. Онъ властвовалъ надъ своими слушателями и вызывалъ въ своихъ слушателяхъ гнѣвъ или удовольствіе по своему произволу [1]).

Важный біографическій вопросъ о политическомъ и нравственномъ поведеніи Бэкона мы оставляемъ безъ коментарій, такъ какъ вопросъ этотъ слишкомъ запутанъ и сложенъ для того, чтобы можно было о немъ гоnорить въ короткихъ словахъ [2]). Перейдемъ къ 1616 г. когда сэръ Фрэнсисъ Бэконъ былъ сдѣланъ членомъ тайнаго совѣта, а въ мартѣ 1617 г., послѣ отставки лорда Брэклея, былъ назначенъ хранителемъ государственной печати. Его управленіе было далеко не безупречно. Онъ былъ игрушкой въ рукахъ Бокингэма,—человѣка крайне не добросовѣстнаго. Въ прочемъ и самъ Бэконъ бралъ взятки съ тяжущихся. Враги его насчитываютъ, что этимъ путемъ онъ получилъ до ста тысячъ фунтовъ, сумму громадную для того времени и вѣроятно преувеличенную. Его произведенія распространили славу о немъ по всей Европѣ, онъ получилъ также титулъ барона Веруламскаго, затѣмъ и виконта Сентъ-Албанскаго. У насъ есть основаніе полагать, что онъ гораздо болѣе цѣнилъ этотъ титулъ, чѣмъ званіе автора *Instauratio Magna*; но, какъ замѣчаетъ Маколей, потомство, вопреки королевскимъ указамъ, упорно отказывается низвести Фрэнсиса Бэкона до виконта Сентъ-Албанскаго.

[1]) Ben Jouson, *Underwoods*. Въ своихъ *Discoveries* Бэнъ также говоритъ о немъ съ восхищеніемъ и любовью.

[2]) Въ первомъ изданіи этого сочиненія принятъ былъ взглядъ Маколея на этотъ вопросъ. Но въ ожиданіи давно обѣщаннаго изданія сочиненій Бэкона, въ которомъ Спеддингъ сообщаетъ результаты продолжительнаго изученія этого вопроса, желательно было бы не повторять на этотъ разъ мнѣній, которыя могутъ оказаться ошибочными, послѣ появленія новыхъ данныхъ.

Въ самой вершинѣ этого благополучія постигло его страшное несчастіе. Его заподозрили и обвинили въ продажности. Его раскаяніе и отчаяніе были ужасны. «Въ продолженіи нѣсколькихъ дней онъ оставался въ постели, и никого не желалъ видѣть. Онъ настоятельно приказывалъ своимъ слугамъ оставить его, забыть о немъ, никогда не произносить его имени, никогда не вспоминать, что былъ на свѣтѣ такой человѣкъ». Обвиненія, взведенныя противъ него, были таковы, что король, не будучи въ силахъ спасти его, посовѣтовалъ ему признать себя виновнымъ. Онъ такъ и сдѣлалъ. Приговоръ, произнесенный надъ нимъ, былъ очень строгъ: штрафъ въ 40,000 ф. ст. и заключеніе въ Тоуэрѣ на срокъ, какой угодно будетъ назначить королю. Онъ лишенъ былъ права занимать какую-либо государственную должность, засѣдать въ парламентѣ и навсегда исключенъ изъ придворнаго штата.

Этотъ приговоръ и былъ приведенъ въ исполненіе. Правда, Бэкона посадили въ Тоуэръ, но на другой же день освободили. Штрафъ былъ прощенъ ему короной. Вскорѣ онъ получилъ позволеніе являться при дворѣ, а въ 1624 г. былъ отмѣненъ и остальной приговоръ. Онъ получилъ право засѣдать въ палатѣ лордовъ и былъ приглашенъ явиться въ слѣдующій парламентъ. Однако, онъ этого не исполнилъ: старость, болѣзнь и, быть можетъ, стыдъ, помѣшали ему.

Въ своемъ уединеніи, онъ посвятилъ себя литературѣ; между прочими сочиненіями въ это время появился его знаменитый трактатъ: *De Augmentis*, который, хотя и есть лишь болѣе про-

странное изложеніе его *Advancement of Learning*, тѣмъ не менѣе можетъ считаться новымъ сочиненіемъ [1]).

«Великому апостолу экспериментальной философіи, говоритъ Маколей, суждено было быть ея мученикомъ. Ему пришло въ голову, что снѣгъ можно съ пользою употреблять для предупрежденія животныхъ веществъ отъ гніенія. Въ очень холодный день ранней весны 1626 г. онъ вышелъ изъ своей коляски, близь Хайгэта, намѣреваясь произвести опытъ. Онъ вошелъ въ коттэджъ, купилъ курицу и собственноручно набилъ ее снѣгомъ. При этомъ онъ почувствовалъ внезапный ознобъ и такъ заболѣлъ, что не въ состояніи былъ вернуться въ Gray's Inn. Онъ проболѣлъ около недѣли и скончался утромъ, въ первый день Пасхи въ 1726 г. Умъ его, повидимому, до самаго конца сохранилъ свою силу и жизненность. Онъ не забылъ о курицѣ, бывшей причиной его смерти. Въ самомъ послѣднемъ письмѣ своемъ, которое онъ писалъ, какъ самъ говоритъ, пальцами едва державшими перо, онъ упоминаетъ, что опытъ съ снѣгомъ прекрасно удался».

Умирая, Бэконъ не скрывалъ отъ себя того печальнаго факта, что, хотя онъ мыслилъ глубоко, но поступалъ недостойно. Сознавая и свое заблужденіе и свое величіе, онъ говорилъ: «Поручаю мое имя, и мою память милосердному суду людей, чужимъ народамъ и будущимъ вѣкамъ». Его довѣріе оправдалось. Какъ ни снисходительны были къ нему его современники, но потомство отнеслось къ нему еще мягче: причина этого удачно выражена у Маколея: Куда мы не оглянемся, трофеи этого могучаго ума у насъ постоянно передъ глазами. *Мы судимъ Манлія въ виду Капитолія*».

§ II. Методъ Бэкона.

Бэкона обыкновенно называютъ отцемъ экспериментальной философіи. Былъ-ли онъ великимъ экспериментаторомъ? Нѣтъ. Былъ-ли онъ самымъ счастливымъ экспериментаторомъ? Нѣтъ. Открылъ-ли онъ одинъ изъ тѣхъ великихъ законовъ, примѣненіе которыхъ даетъ работу послѣдующимъ поколѣніямъ, — былъ-ли онъ своего рода Коперникъ, Галилей, Кеплеръ, Торичелли, Гарвей или Ньютонъ? Нѣтъ.

[1]) Сравнивъ эти оба произведенія, я нахожу, что болѣе двухъ третей этого трактата составляютъ версію съ небольшими вставками или пропусками *Advencement of Learning*; остальное же все ново. — Галламъ, History of Litterature of Europe, III, 169.

Онъ обязанъ этимъ титуломъ своему методу, какъ мы это увидимъ изъ слѣдующаго очерка, заимствованнаго нами изъ статьи профессора Плейфера *Dissertation on the Progress of Physical Science*, приложенный къ *Encyclopaedia Britanica*.

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію правилъ своего метода, Бэконъ перечисляетъ причины заблужденій — *идолы*, какъ онъ фигурально выражается, или ложныя божества, передъ которыми умъ человѣческій съ давнихъ поръ былъ пріученъ преклоняться [1]). Онъ считалъ это перечисленіе тѣмъ болѣе необходимымъ, что эти-же самые идолы могли снова появляться даже послѣ преобразованія науки.

Онъ раздѣляетъ этихъ идоловъ на четыре класса:

Idola Tribus.
Idola Specus.
Idola Fori.
Idola Theatris.

1. Idola Tribus — это причины ошибокъ, основанныя на человѣческой натурѣ вообще. «Умъ, замѣчаетъ онъ, не есть гладкое зеркало, отражающее предметы такими, каковы они суть, онъ скорѣе похожъ на зеркало съ неровной поверхностью, комбинирующее свой собственный образъ съ образами отражаемыхъ предметовъ».

Къ числу идеаловъ этого класса можно отнести свойственную всѣмъ людямъ способность во всемъ находить большую степень порядка, простоты и правильности, чѣмъ это оправдывается наблюденіемъ. Такъ едва люди замѣтили, что орбиты планетъ сплющены, они немедленно предположили, что эти орбиты представляютъ совершенно правильные круги и что движеніе въ этихъ кругахъ единообразно; и всѣ астрономы и математики съ самыхъ древнихъ временъ непрерывно работаютъ надъ примиреніемъ этихъ гипотезъ съ ихъ наблюденіями. Склонность, на которую указываетъ здѣсь Бэконъ, можетъ быть названа *духомъ системы*.

2. Idola Specus — ошибки, вытекающія изъ личнаго характера

[1]) Галламъ первый указалъ на ошибку всѣхъ новѣйшихъ писателей относительно значенія слова *Idol*, употребленнаго Бэкономъ; это слово значитъ не *идолъ-кумиръ*, а *ложная видимость* (Εἴδωλον). См. Галлама *Lit of Europe* III. 194—6.

каждаго индивидуума. Кромѣ причинъ заблужденій, общихъ всему человѣчеству, каждый человѣкъ имѣетъ свою собственную темную пещеру или логовище, куда свѣтъ проникаетъ съ трудомъ, и гдѣ во мракѣ скрывается обожаемый идолъ, на алтарѣ котораго истина такъ часто приносится въ жертву.

Одни умы способны схватывать различія между предметами, а другія ихъ сходства. Положительные и глубокіе умы склонны относиться ко всему внимательно, подвигаться въ работѣ медленно и подмѣчать самыя тонкія различія; между тѣмъ, какъ самые великіе и дѣятельные легко усматриваютъ малѣйшее сходство. И тѣ и другіе легко впадаютъ въ излишества, одни улавливая различія, другіе—сходства.

3. Idola Fori — вытекающія изъ общественныхъ отношеній, а также и отъ способовъ выраженія.

Люди думаютъ, что ихъ мысль управляетъ ихъ словами. Но случается часто, что, наоборотъ, ихъ слова управляютъ ихъ мыслями. Это тѣмъ болѣе опасно, что слова, которыя по большей части создаются толпой, классифируютъ предметы согласно признакамъ, наиболѣе доступнымъ пониманію толпы. Оттого при изслѣдованіи словъ оказывается, что они рѣдко выражаютъ идеи ясно и точно, въ особенности когда дѣло идетъ объ абстрактныхъ понятіяхъ.

4. Idola Theatri — заблужденія, порожденныя догматами различныхъ школъ.

Сколько существовало различныхъ системъ, столько-же являлось на сцену представителей воображаемыхъ міровъ. Отсюда названіе Idola Theatris. Они не овладѣваютъ умомъ незамѣтно, какъ три остальные идола; человѣкъ долженъ трудиться, чтобы пріобрѣсти ихъ, и они бываютъ результатомъ большой учености.

Послѣ этихъ предварительныхъ разсужденій, Бэконъ во второй части своего *Organum* описываетъ и объясняетъ примѣрами сущность индукціи.

Прежде всего должна быть подготовлена исторія явленія, подлежащаго объясненію, *со всѣми его видоизмѣненіями и разнообразіями.* Эта исторія должна обнимать не только всѣ факты, сами собою представляющіеся наблюденію, *но и всѣ опыты, сдѣланные съ цѣлію открытія*, или для какихъ-нибудь цѣлей, касающихся до полезныхъ искусствъ. Составлять эту исторію должно крайне внимательно; факты должны быть изложены точно, ясно и въ порядкѣ, ихъ достовѣрность основательно провѣрена; сомнительные факты,

хотя и не слѣдуетъ отбрасывать, но отмѣчать ихъ, какъ недостовѣрные съ объянененіями, почему ихъ считаютъ таковыми. Это послѣднее крайне необходимо, потому что иногда факты кажутся невѣроятными только потому, что мы ихъ мало знаемъ, и перестаютъ казаться чудесными съ увеличеніемъ нашего знанія. Такой отчетъ о фактахъ есть *Естественная Исторія.*

Составивъ естественную исторію какого-нибудь класса явленій, слѣдуетъ приступить къ открытію, посредствомъ сравненія различныхъ фактовъ, *причины* этихъ явленій или, какъ выражается Бэконъ, ихъ *формы.* Форма какого-либо качества, присущаго тѣлу, есть нѣчто совмѣщающееся съ этимъ качествомъ, т. е. гдѣ существуетъ она, тамъ существуетъ и это качество. Такъ, если предметомъ изслѣдованія служитъ прозрачность тѣлъ, то *форма* ея есть нѣчто такое, что находится вездѣ, гдѣ есть прозрачность. Такимъ образомъ, разница между *формой* и *причиной* заключается только въ слѣдующемъ: мы называемъ ее формой или сущностью, когда ея слѣдствіемъ является постоянное качество, а *причиной* —когда ея слѣдствіемъ бываетъ измѣненіе или случайность.

Кромѣ того, изслѣдованію подлежатъ и два другихъ предмета, второстепенныхъ по отношенію къ *формамъ*, но часто существенно необходимыхъ для ихъ познанія. Это—скрытый процессъ, *latens processus* и скрытый схематизмъ, *latens schematismus.* Первый есть тайный и невидимый процессъ, обнаруживающійся въ замѣчаемыхъ нами измѣненіяхъ и, по мнѣнію Бэкона, онъ заключаетъ въ себѣ принципъ, называемый теперь *закономъ непрерывности*, согласно которому всякая перемѣна, даже самая незначительная, можетъ происходить только *во времени.* Знать отношеніе между временемъ и перемѣной, происшедшей въ это время, значитъ вполнѣ знать скрытый процессъ. При стрѣльбѣ изъ пушки, напр., послѣдовательность явленій между приложеніемъ фитиля и вылетомъ ядра есть весьма замѣчательный и сложный скрытый процессъ, который, мы, однако, можемъ теперь описать съ нѣкоторой точностью.

Скрытый схематизмъ есть то невидимое строеніе тѣлъ, отъ котораго зависятъ весьма многія ихъ свойства. Когда мы изслѣдуемъ строеніе кристалловъ или внутреннее строеніе растеній и проч., мы изучаемъ ихъ скрытый схематизмъ.

Для изслѣдованія формы чего-либо посредствомъ индукціи, мы должны, собравъ всѣ факты, разсмотрѣть какія изъ возможныхъ *формъ* слѣдуетъ *исключить.* Это составляетъ первую часть про-

цесса индукціи. Такъ, если мы изслѣдуемъ качество, отъ котораго зависитъ прозрачность тѣлъ, то, имѣя въ виду фактъ, что алмазъ прозраченъ, мы немедленно исключаемъ изъ числа возможныхъ причинъ пористость или скважностность, а также и жидкое состояніе, такъ какъ алмазъ есть весьма плотное и твердое тѣло.

Отрицательные факты, т. е. такіе, въ которыхъ *формы* не находится, тоже должны быть собраны.

Такъ, стекло истолченное непрозрачно, сгущенные пары не прозрачны, это факты отрицательные, когда дѣло идетъ объ изслѣдованіи формы прозрачности. Собранные такимъ образомъ факты и отрицательные и положительные должны быть, для удобнаго сличенія ихъ, занесены въ таблицы.

Бэконъ приводитъ въ примѣръ примѣненія своего метода изслѣдованія о теплотѣ; несмотря на неполноту собранныхъ имъ фактовъ, его методъ анализа ихъ отличается чрезвычайной добросовѣстностью [1]), а въ изслѣдованіи крайнимъ интересомъ.

Послѣ того, какъ вслѣдствіе множества исключеній останется всего нѣсколько принциповъ, общихъ каждому случаю, мы выбираемъ изъ нихъ одно, какъ причину, и затѣмъ, разсуждая синтетически, мы должны провѣрить, насколько оно можетъ служить объясненіемъ даннаго явленія. Бэконъ считаетъ этотъ процессъ исключенія такимъ необходимымъ, что говоритъ: «Быть можетъ ангелы или высшіе умы способны опредѣлить прямо, при первомъ взглядѣ на предметъ, его форму или сущность; но, конечно, это превышаетъ силы человѣка, который долженъ начинать съ отрицательныхъ сужденій, и, только сдѣлавъ всѣ исключенія, можетъ перейти къ *положительнымъ*».

Существуетъ, однако, большая разница между достоинствомъ фактовъ. Нѣкоторые изъ нихъ показываютъ искомый предметъ въ высочайшей степени, другіе—въ слабѣйшей; въ нѣкоторыхъ онъ является просто и безъ примѣси, а въ другихъ онъ затемненъ различными обстоятельствами. Нѣкоторые факты легко объяснимы, другіе очень темны, и могутъ быть поняты только при помощи свѣта, бросаемаго на нихъ первыми фактами. Это приводитъ Бэкона къ разсужденію о *прерогативныхъ инстанціяхъ*, т. е. къ сравнительной оцѣнкѣ фактовъ, какъ средствъ къ открытію. Онъ перечисляетъ 27 такихъ случаевъ, но мы ограничимся только указаніемъ на самые главные.

[1]) Такъ думаетъ Плейферъ; вскорѣ мы приведемъ иное мнѣніе объ этомъ Джона Стюарта-Милля.

1. *Instantiæ solitariæ*: сюда относятся примѣры существованія одного и того-же качества въ двухъ тѣлахъ различныхъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ или качества различнаго въ двухъ тѣлахъ, тождественныхъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Въ первомъ примѣры тѣла отличаются во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ одного; во второмъ—они одинаковы во всѣхъ, за исключеніемъ одного. Такъ, если изслѣдуется причина или *форма* цвѣта, то *instantiæ solitariæ* могутъ быть найдены въ кристаллахъ, призмахъ, капляхъ росы, въ которыхъ цвѣтъ является лишь случайно, и которыя, кромѣ самаго цвѣта, ничего не имѣютъ общаго съ каплями, цвѣтами и металлами, обладающими цвѣтомъ, какъ постояннымъ качествомъ. Отсюда Бэконъ заключаетъ, что цвѣтъ есть не что иное, какъ измѣненіе лучей свѣта, происходящее въ первомъ случаѣ вслѣдствіе различныхъ степеней преломленія, а во второмъ отъ свойствъ и состава поверхности тѣлъ. Можно сказать, что Бэконъ весьма удачно напалъ на эти примѣры, потому что впослѣдствіи Ньютонъ посредствомъ ихъ объяснилъ, что такое свѣтъ.

II. *Instantioe migrantes* показываютъ какое-либо свойство тѣла, переходящее изъ одного основанія въ другое, изъ низшаго въ высшее и наоборотъ, доходя до совершенства въ первомъ случаѣ, а во второмъ стремясь къ уничтоженію.

Предположимъ, что изслѣдуется бѣлизна тѣлъ; примѣръ *instantiae migrans* мы находимъ въ стеклѣ, которое въ обыкновенномъ видѣ совершенно безцвѣтно, а истолченное дѣлается бѣлымъ. То же самое можно сказать и о водѣ, взбитой въ пѣну.

III. *Instantiae ostensivae* — факты, обнаруживающіе какое-нибудь особенное свойство въ самой высшей степени его силы и энергіи, когда оно или свободно отъ препятствій, обыкновенно противодѣйствующихъ ему, или такъ сильно, что уничтожаетъ всѣ эти препятствія.

Если изслѣдованію подлежитъ тяжесть воздуха, то опытъ Торичелли или барометръ и есть instantiae ostensivae; тутъ удалены всѣ обстоятельства, скрывающія тяжесть атмосферы въ обыкновенныхъ случаяхъ и состоящія въ давленіи воздуха по всѣмъ направленіямъ; такъ что эта тяжесть производитъ свое полное дѣйствіе и поддерживаетъ весь столбъ ртути въ трубкѣ.

IV. Случаи, называемые *аналогичными* или *параллельными*, состоятъ изъ фактовъ, между которыми сходство или аналогія замѣчается въ нѣкоторыхъ частностяхъ, не смотря на огромное различіе ихъ во всемъ остальномъ. Таковы телескопъ и микро-

скопъ въ сравненіи съ глазомъ. Опытъ, произведенный съ камеръ обскурой привелъ къ открытію образованія изображеній внѣшнихъ предметовъ внутри глаза съ помощію хрусталика и жидкостей, составляющихъ глазъ.

V. *Instantiae comitatûs*—примѣры нѣкоторыхъ свойствъ, всегда сопровождающихъ другъ друга. Таковы пламя и теплота: пламя всегда сопровождается теплотой въ такой-же степени, какъ теплота въ даннсмъ тѣлѣ сопровождается пламенемъ.

Случаи непримѣримые или постояннаго разъединенія составляютъ противоположность случаямъ перваго рода. Такъ прозрачность и ковкость твердыхъ тѣлъ никогда не встрѣчаются вмѣстѣ.

VI. *Instantia crucis.*—Когда при какомъ либо изслѣдованіи умъ останавливается *in aequilibrio* передъ двумя или болѣе причинами, изъ которыхъ каждая одинако хорошо объясняетъ явленіе, насколько они извѣстны, тогда остается только поискать такихъ фактовъ, которые могли бы быть объяснены только одною изъ этихъ причинъ и къ которымъ другая была бы неприложима. Такіе факты имѣютъ тоже назначеніе, что и кресты на перекресткахъ, указывающіе путнику дорогу: отсюда и ихъ названіе перекрестныхъ фактовъ.

Experimentem curcis имѣетъ такое важное значеніе въ индукціи, что всѣ тѣ отрасли наукъ, которыя не могутъ прибѣгнуть къ такому опыту (когда опытъ или совсѣмъ не въ нашей власти или его нельзя разнообразить по произволу), то часто чувствуютъ большой недостатокъ въ заключительныхъ доказательствахъ.

§ III. Духъ Бэконовскаго метода.

Теперь мы можемъ обратиться къ вопросу о правѣ Бэкона на названіе отца экспериментальной науки. То, что отвѣчаетъ его пониманію философіи отъ всѣхъ предшествовавшихъ, есть систематизяція постепенной провѣрки, какъ единственнаго метода изслѣдованія. Другіе до него, въ особенности Альбертъ Магнусъ, также настаивали на нѣкоторыхъ частяхъ экспериментальнаго метода; великій предшественникъ его и однофамилецъ Ражеръ Бэконъ, указывалъ въ своемъ *Opus Majus* на опытъ, какъ на самый вѣрный руководитель, и причины заблужденій распредѣлилъ на четыре категоріи (авторитетъ, привычка, предразсудокъ и ложное знаніе), но никому изъ нихъ не удалось соединить всѣхъ элементовъ индуктивнаго метода въ одну связную доктрину, и въ этомъ-то соединеніи и заключается самая большая заслуга Бэкона.

Рожеръ Бэконъ говорилъ, что только однимъ опытомъ пріобрѣтается точное знаніе. Разсужденіе строитъ заключенія, но ничего не утверждаетъ; даже математическія доказательства не даютъ полнаго и твердаго убѣжденія безъ санкціи опыта. Но эта опытная наука совершенно неизвѣстна большинству. Это знаніе имѣетъ три важныя преимущества передъ другими родами знанія. Во-первыхъ опытъ доказываетъ и провѣряетъ своимъ изслѣдова-дованіемъ высшія положенія, представляемыя другими науками. Во-вторыхъ, только этотъ методъ, единственный заслуживающій названія *властителя спекулятивнаго знанія*, можетъ достичь такихъ великихъ истинъ, которыя недостижимы для другихъ наукъ. Въ области опытныхъ истинъ умъ не долженъ доискиваться причины вещей прежде, чѣмъ не получитъ свидѣтельства фактовъ, не долженъ также отвергать факты только потому, что съ ними не можетъ примириться разсужденіе. Третье преимущество этого метода до такой степени составляетъ его особенность, что не зависитъ отъ его отношеній къ другимъ методамъ: оно состоитъ въ двухъ пунктахъ, а именно: въ знаніи будущаго, настоящаго и прошедшаго, а такъ-же—въ тѣхъ удивительныхъ операціяхъ, которыми онъ превосходитъ добросовѣстную астрологію [1])! Многіе, со временъ Сократа, указывали на необходимость обратиться къ индукціи, но подъ индукціей разумѣлось то, что Бэконъ называетъ *inductio per enumeratinem simplicem*, т.-е «возведеніе на степень общихъ истинъ всякаго положенія, которое оказывается вѣрнымъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, какіе намъ случайно сдѣлались извѣстны»: эта индукція постоянно встрѣчается въ поверхностной и наивной разговорной рѣчи и въ еще менѣе извинительной распущенности обыденной литературы. Индукція есть *естественная и инстиктивная* работа ума и этимъ она должна отличаться отъ *осмотрительнаго* научнаго метода. Настоящая заслуга Бэкона заключается въ точномъ указаніи на этотъ существенный источникъ заблуж-

[1]) Отрывокъ этого, переведенной изъ *Etudes* Rausselot, III. 189, собственно не принадлежитъ Бэкону, но представляетъ сжатое изложеніе доктринъ, развитыхъ и поясненныхъ примѣрами въ шестой части его *Opis Majus*, стр. 445—477, лондон. изд. 1733. О четырехъ причинахъ заблужденій упоминается на 2-й стр. того же изданія: «Fragilis et indignae auctorltatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti, et propriae ignarantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis.

деній и въ установленіи болѣе широкаго и болѣе осмотрительнаго метода провѣрки.

Онъ не ограничивался совѣтомъ производить наблюденія и опыты: онъ училъ, *какъ* должно производить эти наблюденія и опыты. Онъ не удовлетворился простымъ утвержденіемъ, что истинный методъ изслѣдованія есть индукція, основанная на фактахъ: онъ указалъ на разницу между индукціей правильной и неправильной, между «вопрошеніемъ» природы и «предупрежденіемъ» ея.

Но онъ сдѣлалъ нѣчто и большее. Можно сказать, что въ его методѣ различаются двѣ стороны: съ одной стороны, точная система правилъ, которую мы только что изложили; а съ другой—трезвый и въ высшей степени научный духъ, которымъ проникнуты всѣ его сочиненія. Этотъ духъ выразился въ мудрыхъ и вѣскихъ афоризмахъ, которые постоянно цитируются писателями-философами и свидѣтельствуютъ о величіи и глубинѣ его ума. Изъ этихъ афоризмовъ видно, какъ ясно Бэконъ понималъ ошибочность современныхъ ему методовъ и какъ справедливо носитъ онъ названіе отца положительной науки.

Какъ мы сказали, эти афоризмы служатъ постояннымъ предметомъ ссылокъ. Ихъ цитируютъ всегда, когда рѣчь идетъ о методѣ. Мы не можемъ удержаться, чтобы не привести съ полдюжины изъ нихъ, не только по причинѣ ихъ высокаго достоинства, но такъ же и потому, что они всего лучше могутъ выказать величіе его ума.

I. Человѣкъ, властелинъ истолкователь природы, можетъ воздѣйствовать на нее и понимать ее настолько, насколько фактически и мысленно наблюдалъ ея порядокъ; болѣе этого онъ не можетъ ни знать, ни дѣлать.

II. Дѣйствительная причина и корень всѣхъ золъ въ наукѣ заключаются въ томъ, что, *превознося и преувеличивая силы ума*, мы не ищемъ для него надлежащихъ пособій.

III. Есть два способа искать и открывать истину: первый, отъ ощущеній и частностей прямо переходитъ къ самымъ общимъ аксіомамъ и, основываясь на этихъ принципахъ, какъ на непоколебимо истинныхъ, находитъ посредствующія аксіомы: это способъ общеупотребительный. Другой выводитъ аксіомы изъ ощущеній и частностей путемъ *непрерывнаго и постояннаго восхожденія* и такимъ образомъ достигаетъ до самыхъ общихъ аксіомъ; это истинный способъ, но до сихъ поръ неиспробованный.

IV. Умъ, предоставленный самому себѣ, избираетъ первый изъ

этихъ путей; для него *наслажденіе перескакивать къ самымъ общимъ аксіомамъ и на нихъ успокаиваться*; но, послѣ каждой остановки на нихъ, *онъ пренебрегаетъ опытомъ* и это зло еще усиливается логикой, къ которой прибѣгаютъ для придачи большаго блеска диспутамъ.

V. Обыкновенное человѣческое мышленіе, всегда поспѣшное и быстрое, ради ясности называется предупрежденіемъ природы, а правильное мышленіе, обращенное на предметы, называется истолкованіемъ природы.

VI. Несправедливо, будто человѣческое чувство есть мѣрило вещей, потому что всѣ представленія какъ чувствъ, такъ и ума, находятся *въ соотношеніи съ человѣкомъ, а не въ соотношеніи съ вселенной* [1]); но человѣческій разумъ подобенъ зеркалу съ неровной поверхностью, на которое падаютъ лучи отъ предметовъ и которое, *примѣшивая свои собственныя свойства къ свойствамъ предметовъ, искажаетъ и извращаетъ ихъ*.

Достаточно этихъ шести афоризмъ, чтобы видѣть *позитивную* тенденцію въ его умозрѣніяхъ и, чѣмъ болѣе мы углубляемся въ его сочиненія, тѣмъ этотъ фактъ становится замѣтнѣе. Уму его была антипатична всякая метафизика. Въ ту эпоху логиковъ и теологовъ не могли совратить его съ пути ни остроуміе логиковъ, ни страстная горячность теологовъ. «Онъ жилъ въ такой вѣкъ, говоритъ Маколей, когда споры о самыхъ мельчайшихъ тонкостяхъ богословія возбуждали живѣйшій интересъ во всей Европѣ и всего болѣе въ Англіи. Онъ стоялъ въ самомъ центрѣ борьбы, находился у власти во время Дортскаго Синода; въ теченіи цѣлыхъ мѣсяцевъ его ежедневно оглушали споры о предопредѣленіи и осужденіи и вѣчномъ проклятіи; тѣмъ не менѣе изъ его сочиненій мы не можемъ припомнить ни одной строчки, изъ которой можно бы заключить, что онъ кальвинистъ или арминіанецъ. Между тѣмъ какъ весь міръ оглашался шумными теологическими и философскими диспутами, Бэконовская школа, подобно Судіи, сохраняла спокойный нейтралитетъ, относясь ко всему происходившему полупрезрительно, полуснисходительно, довольствуясь возможностью увеличивать сумму практическаго блага и предоставляя вести словесную войну тѣмъ, кто находилъ въ ней удовольствіе».

---

[1]) Это переводъ д-а Шоу. Въ подлинникѣ сказано: «Sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi», что понятно и выразительно, но трудно передаваемо.

Съ перваго взгляда, быть можетъ, не видно, какимъ высокимъ научнымъ духомъ былъ одушевляемъ Бэконъ, отдѣляя науку отъ теологіи, но нѣкоторое размышленіе докажетъ намъ, что въ ту эпоху подобный подвигъ былъ явленіемъ необычайнымъ. Преслѣдованіе Галлилея церковью и его отреченіе было еще свѣжо у всѣхъ въ памяти и ясно показывало, что религія тогда считалась судьей въ вопросахъ философіи и науки; и теперь не исчезъ подобный взглядъ на религію. Возраженія противъ геологовъ еще служатъ могущественнымъ препятствіемъ ко всеобщему признанію за геологіей правъ гражданства; подобныя-же возраженія постоянно мѣшаютъ научному прогрессу и въ другихъ отрасляхъ знанія. Такое стремленіе вызываетъ частыя сѣтованія и быть можетъ оно бы до нѣкоторой степени могло быть ослаблено, если бы было доказано, что оно нарушаетъ основное правило всякой здравой философіи, по которому *никакое умозаключеніе не должно подвергаться контролю такого рода понятій, которыхъ оно не предполагаетъ по существу*. Напримѣръ, всякій сознаетъ нелѣпость провѣрки поэзіи математикой, такъ какъ поэзія вовсе не предполагаетъ математики и нисколько не опирается на нее: но физика можетъ быть провѣряема математикой, потому что физика находится отъ нея въ существенной зависимости. Мы не можемъ также провѣрять выводовъ химіи законами физіологіи; но, наоборотъ, мы можемъ и провѣряемъ физіологическіе выводы химическими законами. Вышеизложенное правило легко можетъ быть примѣнено къ старому спору между наукой и религіей. Теологія принадлежитъ къ совершенно другому порядку понятій, чѣмъ наука. У нея совсѣмъ другія цѣли, другой методъ, другіе доводы. Лишь настолько, насколько теологія входитъ въ область другихъ наукъ, она можетъ законно контролироваться ими, напр. если теологія ссылается на какую нибудь историческую достовѣрность, то только *тогда и только относительно* этой ссылки она подлежитъ контролю исторической критики, только тогда и на столько она подлежитъ исторической провѣркѣ, насколько она выказываетъ притязаній на научную достовѣрность. Точно также если-бы поэзія стала заниматься математическими задачами, то, должна была-бы рѣшать ихъ вѣрно или подчиниться критикѣ математиковъ. Но когда церковь выступаетъ противъ Галлилея, когда неразумные, хотя быть можетъ и благонамѣренные крикуны въ наше время опровергаютъ геологію на основаніи теологіи, то получается таже нелѣпость, какъ если-бы поэтъ сталъ опровергать математику на основаніи поэзіи. Между

теологіей и наукой не можетъ быть никакого спора. Каждая изъ нихъ идетъ своей дорогой, одна можетъ вытѣснить другую, но онѣ не могутъ спорить, потому что у нихъ нѣтъ общей основы. Въ теологіи возможны споры между католиками и протестантами, лютеранами и цвинглистами, пресвитерьанцами и квакерами, такъ какъ всѣ они имѣютъ одну и туже исходную точку, одинъ и тотъ же способъ доказательствъ. Въ наукѣ тоже возможны споры, между химиками, геологами, физіологами, ибо всѣ они пользуются одними и тѣми же методами, употребляютъ одинаковые способы доказательства и стоятъ на общей почвѣ, допускающей возможность спора. Но какой дисгармоніей звучатъ слова, выражающія не менѣе дисгармоническія идеи: «лютеранская ботаника», «пресвитеріанская оптика», «католическая химія», «евангельская анатомія»! Ясно, что если теологія можетъ вмѣшиваться въ науку и контролировать ее, то и различныя религіозныя секты могутъ также контролировать ее, каждая съ своей точки зрѣнія. Поэтому мы видимъ, что Бэконъ въ этомъ строгомъ разграниченіи двухъ различныхъ путей изслѣдованія обнаружилъ глубокую философскую тенденцію. Но онъ сдѣлалъ дальнѣйшій и еще болѣе важный шагъ, энергически провозгласивъ, что физика есть «мать всѣхъ наукъ». Что въ этомъ отношеніи онъ далеко опередилъ свой вѣкъ, можно видѣть изъ того, что это мнѣніе остается ересью и до сихъ поръ; примѣненіе къ этикѣ и политикѣ физическаго метода и возможность трактовать ихъ какъ физику, считается большинствомъ если не нелѣпостью, то одной мечтой.

Говоря о причинахъ заблужденій, въ которыя впадали предшествующіе философы, Бэконъ замѣчаетъ: «Вторая причина, имѣющая очень важное значеніе, заключается въ томъ, что въ тѣ вѣка, когда болѣе или менѣе процвѣтали геніальные и ученые люди, на естественную философію была обращена лишь самая малая часть человѣческихъ усилій, хотя она должна считаться матерью всѣхъ наукъ; ибо все остальное, оторванное отъ этого корня, хотя и можетъ получить извѣстную полировку и быть приспособлено для общаго пользованія, но неспособно значительно вырости.

«Нельзя разсчитывать на большой успѣхъ наукахъ, въ особенности въ практической части, *пока естественная философія не разовьется въ отдѣльныя науки и пока эти отдѣльныя науки не возвратятся снова къ естественной философіи*. Такъ какъ этотъ процессъ до сихъ поръ еще не совершился, то астрономія, оптика,

музыка, многія механическія искусства и, какъ это ни покажется страннымъ, *даже нравственная и гражданская философія и логика*, ушли лишь немного далѣе своихъ основъ и только скользятъ по внѣшнимъ различіямъ и по поверхности предметовъ. Это произошло оттого, что послѣ того, какъ эти частныя науки образовались и отдѣлились, онѣ не получали пищи отъ естественной философіи, которая могла-бы придать имъ силу и содѣйствовать ихъ развитію; не удивительно, что, оторванныя отъ своего корня, эти науки болѣе не растутъ» [1]).

Вслѣдствіе того, что Бэконъ такъ глубоко проникалъ въ самую сущность науки, онъ былъ въ состояніи «установить правила для экспериментальныхъ изслѣдованій, прежде чѣмъ подобныя изслѣдованія стали производиться. Всѣ послѣдующія вѣка должны удивляться силѣ и громадности ума, который напередъ установилъ подобный планъ и не только намѣтилъ главныя черты, но и самыя малѣйшія развѣтвленія наукъ, еще тогда не существовавшихъ» [2]).

Совершонное Бэкономъ отдѣленіе науки отъ метафизики и теологіи, а также его взглядъ на физику, какъ на мать всѣхъ наукъ, свидѣтельствуютъ, что произведенія Бэкона проникнуты въ высокой степени *позитивнымъ* духомъ и это дѣлаетъ ихъ вполнѣ современными намъ. Онъ и на самомъ дѣлѣ былъ совершенно противоположенъ древнимъ и эпиграммами обличалъ заблужденія тѣхъ, кто относился къ древнимъ съ незаслуженнымъ уваженіемъ: «мнѣніе людей о древности совершенно неправильно, говорилъ онъ, и не соотвѣтствуетъ смыслу этого слова; такъ какъ старость и продолжительность существованія міра, конечно, можно назвать древностью, но ее слѣдуетъ отнести къ нашему вѣку, а не къ тому юному міру, среди котораго жили древніе; ихъ вѣкъ по отношенію къ намъ хотя и древенъ и великъ, но по отношенію къ міру онъ былъ новъ и малъ» [3]).

Признавая геніальность нѣкоторыхъ изъ древнихъ философовъ,— Бэконъ утверждаетъ, что ихъ геній не послужилъ ни къ чему,

[1]) *Novum Organum*, 1, Aph. 79, 80.

[2]) *Playfair*.

[3]) Интересно знать, отъ кого Бэконъ заимствовалъ этотъ афоризмъ, который онъ часто повторялъ: «Древность есть юность міра». Идея эта принадлежитъ Сенекѣ и такъ выражена Рожеромъ Бэкономъ «Quanto junioras tanto perspicaciores, quia juniores, posteriores successione temporum, ingrediuntur labores priorum».—*Opus Majus*, pars I, cap. 6, p. 9.

потому что былъ ложно направленъ, и прибавляетъ съ своей обычной мѣткостью: «калѣка, который идетъ по вѣрной дорогѣ, обгонитъ рысака, бѣгущаго по ложной. Чѣмъ быстрѣе на бѣгу рысакъ, сбившійся съ пути, тѣмъ дальше оставитъ его за собою калѣка». «Мы видимъ примѣръ этого, говоритъ онъ, въ Аристотелѣ, который испортилъ естественную философію логикой... Всегда заботясь болѣе о томъ, чтобы люди могли защищать себя отвѣтами проявлять нѣчто *положительное на словахъ* чѣмъ о томъ, чтобы *познать скрытую истину природы*... Правда, въ своихъ книгахъ о животныхъ и разныхъ другихъ предметахъ, онъ часто ссылается на опыты; но сначала онъ произноситъ свое сужденіе независимо отъ нихъ и *надлежащимъ образомъ не справляется съ опытомъ, установляя свои степени и аксіомы*; но, произнеся сужденія по своему благоусмотрѣнію, онъ пускаетъ въ дѣло опытъ и прилаживаетъ его къ своимъ мнѣніямъ... Другая великая причина медленности научнаго прогресса состоитъ въ невозможности движенія впередъ, если цѣль правильно не установлена и не опредѣлена. Истинная и великая цѣль наукъ есть лишь обогащеніе человѣческой жизни новыми открытіями и новыми силами... Результаты и открытія суть ручательства въ истинности философіи. Но вся философія грековъ и всѣ частныя науки, происшедшія отъ нея, едва-ли представляютъ хотя одинъ примѣръ такого опыта, который имѣлъ-бы цѣлію улучшеніе положенія человѣка и могъ-бы по справедливости быть имъ приписанъ... Такимъ образомъ, если цѣль науки до сихъ поръ не была никѣмъ опредѣлена, какъ слѣдуетъ, то намъ нечего удивляться, что люди блуждали и запутывались въ предметахъ, подчиненныхъ этой цѣли. Даже, еслибы эта цѣль и была правильно опредѣлена, во всякомъ случаѣ *для достиженія ея люди выбрали совершенно ложный и непроходимый путь*. Всякій, кто внимательно вглядится въ это, будетъ крайне удивленъ тѣмъ, что до сихъ поръ ни одинъ смертный не позаботился открыть и приготовить *путь для человѣческаго пониманія*, принимая за точку отправленія чувство и хорошо направленный опытъ; но что все предоставлено было мраку традиціи, безцѣльному вихрю аргументовъ, или невѣрнымъ волнамъ гибкаго случая, или-же смутному и безпорядочному опыту. Всякій, кто внимательно вглядится въ путь, который люди обыкновенно избираютъ для своихъ изслѣдованій и открытій, безъ сомнѣнія найдетъ, что онъ простъ и безъискусственъ: люди, принимаясь за какое-нибудь изслѣдованіе прежде все выискиваютъ и перечитываютъ

все, что говорилось объ этомъ другими; затѣмъ прибавляютъ къ этому свои собственныя соображенія, и наконецъ, напрягаютъ всѣ силы своего ума, чтобы украсить и умолить, такъ сказать, свой собственный духъ, проявить себя прорицаніемъ, подобно оракулу: подобный методъ лишенъ всякаго основанія и покоится только на мнѣніяхъ. Другіе призываютъ на помощь логику, но это только чисто номинальная помощь, потому что логика не открываетъ принциповъ и главныхъ аксіомъ, составляющихъ дѣйствительную основу искусствъ, а только такіе принципы, какіе кому покажутся подходящими; когда же люди серьезно добиваются доказательствъ и стараются отыскать принципы или первыя аксіомы, они обращаются къ вѣрѣ или отдѣлываются пошлымъ и избитымъ отвѣтомъ, что каждый артистъ долженъ вѣрить въ свое искусство».

Дугальтъ Стюартъ [1]) правильно замѣчаетъ, «что понятіе о *предметѣ* физической науки (на которое можно по справедливоти смотрѣть какъ на основаніе Бэконова *Novum Organum*) существенно отличается отъ понятія древнихъ, согласно которому «философія есть наука о *причинахъ*». Если подъ *причинами* они подразумѣвали постоянные предвѣстники или антецеденты явленій, ихъ опредѣленіе почти сходилось-бы съ моимъ. Но очевидно, что за *причины* они принимали такіе антецеденты, которые *необходимо* связаны съ дѣйствіями и знаніе которыхъ даетъ возможность предвидѣть эти дѣйствія и объяснить ихъ. Благодаря такому смѣшенію предметовъ физики и метафизики и объясняется небрежность въ наблюденіи фактовъ, представлявшихся ихъ чувствамъ, и ихъ тщетное усиліе, путемъ синтетическаго разсужденія, выводить явленія и законы природы какъ необходимыя послѣдствія изъ предполагаемыхъ ими причинъ».

Дугальтъ Стюартъ ссылается также на положительное утвержденіе Аристатотеля, что знать *физическую причину* значитъ знать *дѣйствующую причину*, и замѣчаетъ, что въ этомъ расположенія смѣшивать *дѣйствующую* причину съ *физической* можно прослѣдить происхожденіе большей части теорій, на которыя указываетъ исторія философіи. Отсюда вытекаетъ стремленіе, какъ въ древнее, такъ и въ наше время объяснять всѣ явленія движущихся тѣлъ *импульсомъ*, или придавать имъ еще болѣе простое объясненіе дѣйствіемъ *духовъ*, связанныхъ съ частичками матеріи. Къ послѣд-

[1]) Въ превосходной главѣ объ индукціи, hilos. of. Mind., Vol. II, ch. IV, seit. I

нему классу теорій могутъ быть также отнесены объясненія физическихъ явленій симпатіями, антипатіями, отвращеніемъ природы къ пустотѣ и другими подобными выраженіями, заимствованными по аналогіи изъ свойствъ живыхъ существъ.

Постояннымъ стремленіемъ Бэкона, чему онъ и былъ обязанъ своей прочной славой, было указать людямъ на настоящую цѣль наукъ и объемъ ихъ способностей, а также дать имъ методъ для усиленнаго пользованія этими способностями. Поэтому въ исторіи онъ занимаетъ вполнѣ опредѣленное мѣсто не только какъ выразитель давно проявившагося антагонизма противъ всѣхъ древнихъ и схоластическихъ мыслителей, но также какъ представитель быстро развившейся тенденціи къ позитивной наукѣ. Онъ вполнѣ принадлежитъ новому времени. Всѣ его предшественники, даже въ самыхъ смѣлыхъ нападкахъ своихъ на древнюю философію, духовно были тѣсно связаны съ тѣмъ, противъ чего ратовали. Рамусъ—дитя Аристотеля, хотя и поднялъ руку на своего отца, но Бэконъ былъ человѣкомъ новаго времени по своему образованію, по цѣлямъ и по методу. Онъ нападалъ на древнюю философію даже не понимая ея вполнѣ: онъ нападалъ на нее, потому что видѣлъ, что методъ, приводящій всякіе умы къ такимъ нелѣпымъ выводамъ, какъ тѣ, которые въ то время всѣми признавались, необходимо долженъ быть ложенъ.

«Почему, спрашиваетъ онъ, такъ неопредѣленны и безплодны всѣ физическія системы, до сихъ поръ существующія на свѣтѣ? Конечно, причина этому не въ самой природѣ; *постоянство и точность законовъ, которыми она управляется, ясно показываютъ, что они могутъ быть предметомъ точнаго и достовѣрнаго знанія*.

«Нельзя также приписывать эту причину недостатку способностей у людей, занимавшихся подобными изслѣдованіями, такъ какъ многіе изъ нихъ были самыми талантливыми и геніальными людьми своего времени; причина эта должна поэтому заключаться единственно лишь въ ошибочности и *несостоятельности метода, которымъ тогда руководствовались*. Люди создавали міръ изъ своихъ собственныхъ концепцій, черпая изъ своего ума всѣ необходимые для этого матеріалы; но если бы вмѣсто этого они обратились къ опыту и наблюденію, они получили бы возможность обсуждать факты, а не мнѣнія, и могли бы, наконецъ, достигнуть до знанія законовъ, управляющихъ матеріальнымъ міромъ.

«До сихъ поръ обыкновенно отъ чувственныхъ предметовъ и частныхъ фактовъ совершается внезапный переходъ къ *общимъ*

положеніямъ, которыя признаются за принципы и около нихъ, какъ около неподвижныхъ полюсовъ, вращаются всѣ мѣры и доказательства. Изъ положеній, столь поспѣшно добытыхъ, *все выводится съ помощью краткаго и поспѣшнаго процесса,* мало пригоднаго для открытій, но удивительно приспособленнаго для споровъ.

«Способъ, обѣщающій успѣхъ, противоположенъ этому. Онъ требуетъ *медленнаго обобщенія,* переходя *отъ частностей* къ тому, что *лишь на одну степень общѣе ихъ;* отъ этихъ частностей къ другимъ, еще *болѣе общимъ,* и такъ далѣе, пока не дойдешь до *универсала.* Такимъ путемъ мы можемъ надѣяться дойти до принциповъ не неопредѣленныхъ и смутныхъ, но ясныхъ и вполнѣ опредѣленныхъ, которыхъ не откажется признать сама природа».

Въ этихъ полныхъ интереса строкахъ Бэконъ вполнѣ ясно указалъ на значеніе своей философіи. «Многіе другіе философы, какъ замѣчаетъ профессоръ Мэкуэй Непиръ, какъ древніе, такъ и новые, мимоходомъ указывали на наблюденіе и опытъ, какъ на средства для добыванія матерьяла для физической науки; но никто до него не попытался *систематизировать истинный методъ открытій* или доказать, что индукція есть *единственный* методъ, съ помощью котораго философія можетъ выполнить свою важную обязанность и осуществить свои великія цѣли. Иногда говорятъ, что Галилей имѣетъ, по крайней мѣрѣ, одинаковое право съ Бэкономъ на званіе отца индуктивной логики; но было бы правильнѣе сказать, что открытія Галилея дали нѣсколько удачныхъ примѣровъ для доказательства вѣрности принциповъ индуктивной логики. Въ цѣли Галилея не входило объясненіе этихъ принциповъ; точно также не обнаружилъ онъ особенной заботливости о томъ, чтобы содѣйствовать общему признанію ихъ въ видахъ общаго развитія наукъ. Въ его знаменитыхъ діалогахъ диспутантъ-аристотельянецъ часто ссылается на наблюденіе и опытъ; но его собесѣдникъ, устами котораго говоритъ самъ Галилей, ни разу не пользуется случаемъ указать на различіе между поверхностными индукціями Стагирита, относительно обсуждавшихся предметовъ и индукціями, имъ самимъ установленными, ни разу не указываетъ на глубокое различіе между философіей, пользующейся тѣмъ или другимъ родомъ индукцій»[1]).

[1]) *On the Scope and Influence of the Philos.* Writings of Bacon. Trans. of the Royel Society of Edinburgh, 1818.

§ IV. Былъ ли методъ Бэкона новъ и полезенъ?

На предъидущихъ страницахъ мы указали на методъ Бэкона и на научный духъ, которымъ проникнуты его сочиненія. Его философское значеніе заключается въ этомъ методѣ и въ этомъ духѣ, а не въ какихъ-либо научныхъ открытіяхъ. Умъ столь богато одаренный не могъ не украсить своихъ произведеній разнообразными прелестями стиля и глубокомысленными афоризмами. Поэтому, когда метотъ его былъ установленъ и, сдѣлавъ свое дѣло, замѣненъ другимъ, для насъ въ его сочиненіяхъ не остается ничего, кромѣ этихъ стилистическихъ прелестей и афоризмовъ. Великій реформаторъ можетъ возбуждать наше удивленіе *съ исторической точки зрѣнія;* но его методъ уже болѣе не возбуждаетъ нашего удивленія своимъ внутреннимъ достоинствомъ. У насъ есть болѣе совершенный методъ; способы научнаго изслѣдованія лучше выяснены; но всякій разъ, какъ мы приходимъ въ общеніе съ этимъ обширнымъ и проницательнымъ умомъ, мы не можемъ не признать его величія, такъ какъ его замѣчанія часто и теперь сохраняютъ ту же силу, какую имѣли, когда онъ высказывалъ ихъ впервые. Отсюда постоянныя цитаты изъ Бэкона; и эти цитаты, какъ замѣчаетъ д-ръ Уивелль, чаще дѣлаются метафизиками, этиками и теологами, чѣмъ авторами сочиненій по физикѣ. Для нынѣшнихъ поколѣній методъ Бэкона безполезенъ, каково бы ни было его значеніе. Нѣкоторые новѣйшіе писатели утверждаютъ, что онъ всегда былъ безполезенъ; это мнѣніе поддерживается столь благовидными аргументами, что они требуютъ вниманія.

Возраженія противъ метода Бэкона троякаго рода: 1) въ немъ ничего не было новаго; 2) онъ былъ безполезенъ въ дѣлѣ изслѣдованія; 3) онъ уже заключался въ скрытомъ видѣ въ научномъ духѣ въ то время господствовавшемъ, и рано или поздно долженъ былъ найдти выразителя.

«Въ немъ ничего не было новаго». Это весьма обыкновенное выраженіе сдѣлано было графомъ Жозефомъ де-Мэстромъ и Маколеемъ. Первый написалъ длинную главу, чтобы доказать, что всякій человѣкъ безсознательно прибѣгаетъ къ индуктивному методу. *Examen de la Philosophie de Bacon* де-Местра есть горячая критика на Бэкона, написанная съ свойственной этому знаменитому писателю живостью, но съ большей противъ обыкновенія заносчивостью и запальчивостью, Такъ какъ у Бэкона най-

дется не мало сужденій поспѣшныхъ, не точныхъ или внушенныхъ предразсудками или заблужденіями его времени, то его противнику не трудно было отыскать въ нихъ матерьялъ для своего остроумія; но когда онъ трактуетъ о методѣ Бэкона и о духѣ его философіи, какъ о пустомъ ребячествѣ, онъ возбуждаетъ только улыбку у безпристрастнаго читателя. Аргументы де-Мэстра противъ метода Бэкона состоятъ въ томъ, во-первыхъ, что Аристотель анализировалъ этотъ методъ прежде него, а во вторыхъ, что индукція есть только форма силлогизма.

Правда, что Аристотель объяснилъ намъ что такое индукція, но онъ вовсе не подвергалъ ее такому анализу, какъ Бэконъ, и никогда не говорилъ, что она должна быть *методомъ* изслѣдованія, а напротивъ, употреблялъ ее какъ *одно* изъ средствъ для раскрытія истины и не придавалъ ей никакого важнаго значенія, какое имѣлъ въ его глазахъ силлогизмъ. Бэконъ же признаетъ индукцію единственнымъ методомъ и не находитъ достаточно сильныхъ словъ для выраженія своего презрѣнія къ силлогизму, «который можетъ заставить насъ принять то или другое мнѣніе, но только скользитъ по поверхности предметовъ». Дугальдъ-Стюартъ замѣчаетъ, что мы имѣемъ право также объявить, что древніе предупредили Ньютона, потому что они также «употребляли слово «притяженіе», какъ Аристотель предупредилъ Бэкона, говоря объ индукціи [1]. Однако, говоря такъ, Дугальдъ впадаетъ въ другую крайность. Въ нашей главѣ о Стагиритѣ мы указали, въ какомъ отношеніи находятся между собою эти обѣ концепціи.

Де-Мэстръ говоритъ, что индукція и силлогизмъ одно и тоже. Въ сущности, что такое индукція? Аристотель ясно понималъ ее: *Это силлогизмъ безъ средняго термина* (ἔστι δὲὸ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως *Anal. Prior.* II, 12). Не все ли равно, если я скажу: *Каждое простое бытіе неразрушимо природой; моя душа есть простое бытіе, слѣдовательно* и т. д.; или скажу прямо: *моя душа есть простое бытіе, слѣдовательно она неразрушима.* Во всякомъ случаѣ въ индукціи есть тотъ же силлогизмъ, какъ и въ энтимемѣ».

Дѣйствительно, всякая индукція можетъ быть выражена въ формѣ силлогизма, добавляя къ ней первую посылку; это и привело архіепископа Уатели къ тому заключенію, что индукція есть лишь особый видъ умозаключенія, и что силлогизмъ есть общій

[1]) *Philos. of Mind*, vol. II, ch. IV, sect. 2.

типъ всякаго разсужденія. Мы не можемъ не согласиться съ совершенно противоположнымъ этому мнѣніемъ Джона Стюарта Милля, что умозаключеніе само можетъ быть сведено къ индукціи [1]). Какъ бы то ни было, но де-Мэстръ самъ даетъ намъ въ вышеприведенномъ отрывкѣ примѣръ различія между Аристотелемъ и Бэкономъ.

Если каждая индукція можетъ быть обращена въ форму силлогизма черезъ прибавленіе къ ней большой посылки, то въ способѣ постановки этой посылки мы должны искать существенное различіе между силлогистическимъ и индуктивнымъ методами, а это и есть различіе между сужденіями *a priori* и сужденіями *a posteriori*. Каждый, читавшій Бэкона, знаетъ, что его пренебреженіе къ силлогизму не есть пренебреженіе къ нему какъ къ *формѣ сужденія*, но какъ къ *средству изслѣдованія*. Онъ возстаетъ противъ вывода изъ аксіомы, не установленной точнымъ, индуктивнымъ способомъ, и говоритъ, что хотя слѣдствія и могутъ вполнѣ заключаться въ самой аксіомѣ, но не будутъ имѣть никакого отношенія къ самому предмету. «Какъ общеупотребительныя аксіомы выводятся изъ скуднаго опыта и немногихъ очевидныхъ частностей, такъ и слѣдствія изъ нихъ обыкновенно выводятся тѣмъ-же путемъ: неудивительно поэтому, что они не приводятъ ни къ какимъ новымъ частностямъ» [2]). Далѣе онъ говоритъ: «Силлогизмъ состоитъ изъ предложеній, предложенія изъ словъ, а слова означаютъ понятія; поэтому, если наши *понятія, составляющія основу всего,* смутны и *слишкомъ поспѣшно составлены изъ предметовъ*, то все построенное на нихъ не можетъ быть прочно; *поэтому вся наша надежда возлагается на правильную индукцію*» [3]).

Ничто не можетъ быть яснѣе этого. Бэконъ очень хорошо зналъ различіе между его методамъ и методомъ аристотельянцевъ и прекрасно выразилъ это различіе. Обходить это различіе и утверждать, что индукція есть тотъ-же силлогизмъ—пустая увертка. Онъ не производилъ логическаго анализа ума, онъ лишь предостерегалъ людей противъ издавно установившихся заблужденій и указывалъ имъ путь, ведущій къ истинѣ.

Аргументы Маколея другого рода. По нашему мнѣнію, въ нихъ нѣтъ ничего, кромѣ остроумія и благовидности, но они настолько остроумны и благовидны, что могутъ подѣйствовать на многихъ.

[1]) См. *System af Logis*, vol. I pp. 372—3.
[2]) *Novum Organum*, Aph. 24.
[3]) Ibid., Aph. 14.

Они по большей части справедливы сами по себѣ, но, какъ намъ кажется, не касаются сущности дѣла. Мы приведемъ самые главные изъ нихъ.

«Индуктивной методъ практиковался съ самаго начала міра каждымъ человѣкомъ. Онъ постоянно употребляется самымъ невѣжественнымъ простолюдиномъ, котораго этотъ методъ приводитъ къ заключенію, что, посѣявъ ячмень, онъ не пожнетъ пшеницу. Неученый человѣкъ находитъ, что его желудокъ не въ порядкѣ. Онъ никогда не слыхалъ имени Лорда Бэкона. Но, однако, онъ строго придерживается правилъ, изложенныхъ во второй книгѣ *Novum Organum*, и убѣждается, что причиною болѣзни—пирожки. «Я ѣлъ пирожки въ понедѣльникъ и въ среду и всю ночь не спалъ отъ разстройства желудка». Это—*comparentia ad intellectum instantiarum convenientium*. «Я не съѣлъ ни одного пирожка ни во вторникъ, ни въ пятницу и былъ совершенно здоровъ». Это—*comparentia instantiarum in proximo quae natura data privantur*. «Я поѣлъ ихъ немножко въ воскресенье и вечеромъ былъ слегка нездоровъ. Но въ Рождество я почти ихъ только и ѣлъ за обѣдомъ и былъ такъ боленъ, что находился почти въ опасности». Это—*comparentia instantiarum secundum magis et minus*. «Я не могу приписать болѣзнь водкѣ, которою я ихъ запивалъ, потому что пью водку много лѣтъ и никогда себя оттого худо не чувствовалъ». Это—*rejectio naturarum*. Мы бы могли продолжать еще далѣе въ этомъ родѣ, но уже достаточно выразили свою мысль».

На это можно отвѣтить, что, такъ какъ всякое разсужденіе происходитъ индуктивнымъ путемъ, то конечно, съ тѣхъ поръ какъ люди стали разсуждать, они разсуждаютъ индуктивно. Но есть простая безсознательная индукція и индукція сознательная и методическая,—есть инстинктъ и наука; въ обыкновенныхъ случаяхъ люди пользуются индукціей *per enumerationem simplicem*, въ научныхъ изслѣдованіяхъ они должны слѣдовать другому методу; и въ то время, какъ писалъ Бэконъ, почти всѣ философскія и научныя умозаключенія были извращены употребленіемъ неправильнаго метода.

Люди, говоритъ Галламъ, оспаривающіе важность правилъ Бэкона на томъ основаніи, что человѣчество употребляло ихъ съ незапамятныхъ временъ, скорѣе свидѣтельствуютъ объ ихъ полезности, чѣмъ отнимаютъ у нихъ оригинальность въ истинномъ смыслѣ этого слова. Всякій логическій методъ основанъ на общихъ человѣческихъ способностяхъ, которыя съ основанія міра употреблялись людьми для различенія—болѣе или менѣе совершеннаго—истины отъ лжи и для вывода неизвѣстнаго изъ извѣстнаго. Что люди могли-бы разсуждать правильнѣе,—очевидно изъ множества ошибокъ, въ которыя они впадали, благодаря неправильному обсужденію того, что происходило передъ ними. Въ экспериментальной философіи, къ которой относятся по большей части спеціальныя правила Лорда Бэкона, чувствовался сильный недостатокъ именно въ томъ процессѣ разсужденія, который онъ создалъ» [1]). «Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, замѣчаетъ профессоръ Непиръ, что всѣ надежды своей философіи Бэконъ основываетъ на *новизнѣ* своихъ логическихъ правилъ, и что, по его мнѣнію, всѣ древніе философы и въ особенности Аристотель въ своихъ физическихъ изслѣдованіяхъ не обращали никакого вниманія на индуктивный методъ. Бэконъ не говоритъ, что древніе философы никогда не наблюдали природу; но онъ утверждаетъ, что есть громадная разница между ихъ способомъ наблюденія и тѣмъ способомъ, который ведетъ къ философскимъ открытіямъ» [2]).

Люди во времена Бэкона разсуждали точно такъ, какъ въ анекдотѣ Маколея разсуждаетъ забавный «судья, который имѣлъ обыкновеніе послѣ обѣда шутливо развивать теорію, будто причина преобладанія якобинства заключается въ обычаѣ носить три имени. Съ одной стороны онъ указывалъ на Чарльса Джемса Фокса, Ричарда Бринсли Шеридана, Джона Горна Тука, Джона Фильпота Керрэна, Самуэля Тэйлора Кольриджа и Теобальда Вольфа Тона. Это—*instantiae convenientes*. Затѣмъ онъ приводитъ случаи *absentiae in proximo*—Вилльяма Питта, Джона Скотта, Вилльяма Уиндгема, Самуэля Горсли, Генри Дэндаса и Эдмунда Борка. Онъ могъ бы перейти къ случаямъ *Secundum magis et minus*. Обычай давать дѣтямъ по три имени очень усилился съ нѣкотораго времени, и якобинство также усилилось. Обычай давать дѣтямъ по три имени болѣе распространенъ въ Америкѣ, чѣмъ въ Англіи, и въ Англіи всетаки существуетъ король и палата лордовъ, между тѣмъ какъ американцы—республиканцы. Это очевидно *rejectiones*. Боркъ и Вольфъ Тонъ оба ирландцы, слѣдовательно ирландское происхожденіе тутъ не причемъ. Такимъ образомъ нашъ индук-

[1]) *Nist. op. Lit of Europe*, III, 182.

[2]) *Dissertation on the Scope and Influence of Bacon's Writings*, p. 12. См. объ этомъ также у Гершеля, *Discourse*, pp. 113, 114; этого мѣстамы не приводимъ, потому что эта книга у всѣхъ подъ руками.

тивный философъ приходитъ къ тому, что Бэконъ называетъ *сборомъ винограда* (*vintage*) и объясняетъ, что обычай давать по три имени есть причина якобинства».

Это очень хорошая теорія для шута, но мы удивляемся, что такой проницательной писатель, какъ Маколей, могъ высказать о ней слѣдующее. «Вотъ индукція, соотвѣтствующая анализу Бэкона и оканчивающаяся чудовищной нелѣпостью. Но чѣмъ эта индукція отличается отъ той, которая приводитъ насъ къ заключенію, что присутствіе солнца есть причина, почему день свѣтлѣе ночи? Очевидно, что разница между ними заключается *не въ родѣ примѣровъ, а въ ихъ числѣ*, т. е. разница не въ той части процесса, для которой Бэконъ далъ точныя правила, но въ обстоятельствѣ, для котораго невозможно дать точныхъ правилъ. Еслибы ученый авторъ теоріи о якобинствѣ нѣсколько расширилъ любой изъ своихъ списковъ, его теорія неминуемо бы рушилась. Именъ Тома Пэна и Вилльяма Уиндгэма Гренвилля было бы для этого вполнѣ достаточно».

Мы особенно несогласны съ замѣчаніемъ автора, напечатаннымъ курсивомъ и оно намъ кажется противорѣчащимъ всякой здравой индукціи. Нелѣпость теоріи объ якобинствѣ зависитъ именно отъ *рода* примѣровъ, изъ которыхъ она выведена. Вся эта теорія есть грубый примѣръ «заключеній по случайнымъ совпаденіямъ, при отсутствіи всякой сколько нибудь вѣроятной посылки, выведенной изъ свойства предполагаемой причины, что составляетъ характеристику эмпиризма». Хотя эта теорія представляетъ нѣкоторое поверхностное примѣненіе процесса исключенія, но очевидно, что это исключеніе слишкомъ неполно, чтобы привести къ удовлетворительному результату. Маколей затѣмъ спрашиваетъ: какое нужно число примѣровъ для составленія заключенія? Послѣ какого числа опытовъ Дженнеръ имѣлъ право считать прививку предохраненіемъ отъ оспы? Мы отвѣтимъ на это, что число примѣровъ зависитъ отъ *рода ихъ* и отъ *теоріи*, руководящей ихъ собираніемъ. По мѣрѣ сложности доставляемыхъ фактовъ они могутъ сами по себѣ имѣть какое-нибудь значеніе только не прежде, чѣмъ теорія, ихъ объясняющая, будетъ согласоваться со всѣми другими, уже извѣстными истинами.

Оригинальность Бэкона, во всякомъ случаѣ, нисколько не умаляется оттого, что люди во всѣ времена, когда разсуждали правильно, разсуждали индуктивно. Сверхъ того, въ той сферѣ, съ которой по преимуществу имѣлъ дѣло Бэконъ, люди несомнѣнно

руководились ложнымъ методомъ [1]). Они не *сознавали* необходимости *постепенной и послѣдовательной индукціи*, при которой онъ не считалъ изслѣдованія возможнымъ. Бэконъ первый заставилъ людей *сознать* это; и, какъ говоритъ д-ръ Уиэллъ, «замѣчателенъ тотъ фактъ, что совѣтъ начинать съ наблюденія и идти мѣрными шагами, переходя черезъ послѣдовательныя градаціи общности, что этотъ совѣтъ былъ данъ именно въ то время, когда мыслящіе люди только что начинали понимать необходимость отправленія изъ опыта въ той или другой формѣ... Бэконъ первый установилъ этотъ принципъ и указалъ на всю его важность; въ этомъ отношеніи его проницательность не имѣла ни помощниковъ, ни соперниковъ [2]).

Разберемъ теперь второй вопросъ: былъ ли этотъ методъ полезенъ какъ руководитель въ изслѣдованіи? Многіе признали его безполезнымъ. Маколей того же мнѣнія. Онъ совершенно справедливо говоритъ: «Призывая людей къ открытію *новыхъ* истинъ, Бэконъ побуждалъ ихъ употреблять индуктивный методъ—единственный методъ, посредствомъ котораго можно открыть истину. Побуждая людей къ открытію *полезныхъ* истинъ, онъ далъ стимулъ примѣнять индуктивный методъ хорошо и старательно. Его предшественники предупреждали природу. Они довольствовались основными принципами, до которыхъ дошли путемъ крайне недостаточной и небрежной индукціи. А почему? Мы полагаемъ потому что ихъ философія не имѣла никакой практической цѣли, оттого. что она была лишь простымъ упражненіемъ ума. Человѣкъ, которому нужно изобрѣсти новую машину или новое лѣкарство, имѣетъ сильную побудительную причину наблюдать терпѣливо и тщательно и пробовать опытъ за опытомъ; но у человѣка, которому нужна только тема для диспута или декламаціи, нѣтъ подобнаго стимула».

Въ этомъ отрывкѣ, какъ намъ кажется, указывается на ту же заслугу Бэкона, на которой настаиваемъ и мы. Намъ говорятъ,

---

[1]) Несмотря на предостереженіе, сдѣланное за три столѣтія до Фрэнсиса Бэкона, его великимъ однофамильцемъ Рожеромъ Бэконамъ: «Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concludere questionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat vià experientiae».—*Opus Majus*, pars VI, cop. I.

[2]) *Philos of Inductive*, *Sciences*, II, 395, 396.

что Бэконъ побуждалъ людей употреблять индуктивный методъ— существенный методъ, посредствомъ котораго истина можетъ быть открыта. Кто указалъ на безполезность угадыванія природы? Бэконъ. Кто обнаружилъ «недостаточность и небрежность индукціи» схоластиковъ? — Бэконъ. Его заслуга состоитъ не въ томъ только, что онъ побуждалъ людей открывать новыя земли, но также и въ томъ, что онъ снабдилъ ихъ картою и компасомъ для этихъ открытій. Между его предшественниками и современниками было много выдающихся людей, которые возставали противъ древнихъ системъ философіи и побуждали другихъ къ открытію полезныхъ истинъ, но, хотя всѣ они постоянно настаивали на наблюденіи и опытѣ, они не имѣли никакого понятія, или развѣ только самое смутное понятіе объ индуктивномъ методѣ. Такъ, что когда Мокалей говоритъ: «Бэконъ принесъ огромную пользу обществу не тѣмъ, что онъ далъ философамъ правила, какъ обращаться съ индукціей, а тѣмъ, что онъ снабдилъ ихъ побудительной причиной надлежащимъ образомъ вести ее», то, мы полагаемъ, онъ совершенно противорѣчитъ исторіи. На *побудительную причину* указывали многіе, можно даже сказать, что это было общей тенденціей вѣка; на *правила*-же указалъ только Бэконъ. Эти правила, правда, были далеко несовершенны; но они были началомъ и фундаментомъ того болѣе совершеннаго зданія, которое воздвигнули его преемники. Вся сила аргумента Маколея, по нашему мнѣнію, обусловливается его полнымъ непониманіемъ Бэконовской индукціи. Онъ утверждаетъ, что эту индукцію ежедневно употребляетъ каждый человѣкъ. Но это значитъ смѣшивать обыкновенную индукцію съ научной, простой выводъ съ длиннымъ и сложнымъ процессомъ наведенія, смѣшивать то, что Бэконъ постоянно и отчетливо различаетъ, т. е. *индукцію и идуктивный методъ*; и это смѣшеніе, вѣроятно, повліяло на сдѣланный имъ выборъ примѣровъ, потому что ни одинъ изъ нихъ не требуетъ сложнаго процесса разсужденія. Чтобы сшить сапоги человѣку нужна индукція, но ему вовсе не нуженъ индуктивный методъ; если же ему нужно открыть законъ природы, то индуктивный методъ необходимъ. Маколей не станетъ, конечно, утверждать, что если обыкновенный человѣкъ примется за открытіе закона природы, то онъ поведетъ свое изслѣдованіе путемъ постепенной и послѣдовательной индукціи отъ частнаго къ общему, отъ менѣе общаго къ болѣе общему, и все это безъ всякаго «угадыванія» природы, безъ опрометчивыхъ и внезапныхъ скачковъ отъ одной какой нибудь частности къ крайнему обобщенію. Хотя *индукція*, какъ типъ сужденія, неизбѣжно употребляется каждымъ мыслящимъ существомъ, но *индуктивный методъ* такъ далекъ отъ обыкновеннаго пріема мышленія обыкновенныхъ людей, что мы едва-ли можемъ указать на другой пріемъ, столь *противоположный* естественной наклонности ума. Бэконъ не разъ указываетъ на эту наклонность, побуждающую насъ составлять слишкомъ поспѣшныя сужденія на основаніи крайне скудныхъ данныхъ. Дѣйствительно, индуктивный методъ требуетъ постояннаго и неусыпнаго сдерживанія нашей естественной наклонности «отгадывать» и сокращать длинный путь, ведущій насъ къ истинѣ.

Но находя, что Маколей слишкомъ умаляетъ важность индуктивныхъ правилъ, мы вполнѣ согласны съ нимъ, что Бэконъ преувеличиваетъ ихъ значеніе. «Нашъ методъ научныхъ открытій, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ афоризмовъ, по своей природѣ таковъ, что онъ оставляетъ мало дѣла проницательности и силѣ генія, приводя почти къ одному уровню всѣ умы и всѣ геніи» [1]). Это опровергается каждый разъ, какъ два человѣка примутся за одно и тоже научное изслѣдованіе. Чѣмъ совершеннѣе вспомогательное орудіе, тѣмъ сильнѣе проявляется личное превосходство. Дайте топоры двумъ лицамъ, нанятымъ для расчистки лѣса, и перевѣсъ еще сильнѣе прежняго будетъ на сторонѣ сильнѣйшаго. Кромѣ того, какъ-бы ни былъ превосходенъ методъ Бэкона на дѣлѣ, онъ не можетъ принудить людей слѣдовать ему: естественная наклонность ума противъ него. Поэтому Маколей совершенно правъ, предпочитая духъ Бэконовскаго метода правиламъ, изложеннымъ имъ во второй книгѣ *Organum*.

Но есть еще другая причина почему духъ метода важнѣе его правилъ: она заключается въ недостаточности этихъ правилъ. Радикальный недостатокъ Бэконовскаго метода тотъ, что онъ только *индуктивный*, а не также и *дедуктивный*. Бэконъ былъ такъ глубоко убѣжденъ въ несостоятельности исключительно дедуктивнаго метода, котораго держались его современники, что все свое вниманіе сосредоточилъ на индуктивномъ методѣ. Недостатокъ математическихъ знаній также не мало способствовалъ этому заблужденію. Впрочемъ, какъ ни справедливо замѣчаніе, что онъ недостаточно уяснилъ себѣ дедуктивный методъ, но нельзя сказать, что онъ совсѣмъ не обращалъ на него вниманія. Тѣ, кто утверждаютъ это, забываютъ, что вторая часть *Novum Organum* осталась недоконченной. Во второй части онъ намѣревался трактовать о дедукціи, что

[1]) Novum Organum, I. Aph. 61.

видно изъ слѣдующаго отрывка: «Указанія относительно истолкованія природы раздѣляются на двѣ главныя части: Въ первой говорится объ образованіи аксіомъ изъ опыта; а во второй *о дедукціи или выводѣ новыхъ опытовъ изъ аксіомъ* (de ducendis aut derivandis experimentis novis ab axiomatibus) [1]. Изъ этихъ словъ мы видимъ что онъ понималъ двойственную природу метода; но, такъ какъ онъ не кончилъ второй части своего Органа, то мы можемъ допустить замѣчаніе профессора Плайфера, что «въ весьма обширной области физической науки изслѣдованія могутъ производиться, хотя быть можетъ и не съ большою легкостью, но съ меньшею помощью опыта чѣмъ этого, повидимому требуютъ правила *Novum Organum*. Во всѣхъ физическихъ изслѣдованіяхъ, гдѣ примѣнима математика, послѣ установленія посредствомъ опыта нѣсколькихъ принциповъ, изъ нихъ выводится при помощи геометріи и алгебры множество истинъ, столь-же достовѣрныхъ, какъ и самые принципы... Строгій методъ Бэкона, поэтому, необходимъ тогда, когда объясняемый предметъ новъ и когда мы ничего или почти ничего не знаемъ о дѣйствующихъ силахъ [2]).

Недостатокъ математическихъ знаній былъ причиною того, что Бэконъ не сознавалъ одинаковой важности индукціи и дедукціи:— «Бэконъ справедливо замѣтилъ, что во всякой наукѣ *axiomata media* составляетъ ея главную цѣну. Низшія обобщенія, пока они не объяснены и не возведены въ средніе принципы, слѣдствіемъ которыхъ они являются, имѣютъ лишь несовершенную точность эмпирическихъ законовъ; между тѣмъ, какъ законы наиболѣе общіе *слишкомъ* общи и заключаютъ слишкомъ мало частностей, чтобы дать достаточное указаніе на то, что происходитъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, гдѣ этихъ частностей всегда почти огромное множество. Нельзя, поэтому, не согласиться съ Бэкономъ относительно важности среднихъ принциповъ во всякой наукѣ. Но, по моему мнѣнію, онъ радикально ошибается въ своей доктринѣ, касающейся способа полученія этихъ *axiomata media*; хотя ни одно изъ его положеній такъ сильно не восхваляли. Онъ устанавливаетъ, какъ общее правило, что индукція должна переходить отъ низшихъ принциповъ къ среднимъ, и отъ среднихъ къ высшимъ, никогда не допуская обратнаго порядка и, слѣдовательно, дѣлая совсѣмъ невозможнымъ открытіе новыхъ принциповъ путемъ дедукціи.

[1]) Ibid. II. Aph. 10.
[2]) *Dissertation*, pp. 58—61.

Нельзя допустить, чтобы человѣкъ съ проницательностью Бэкона могъ впасть въ подобное заблужденіе, если-бы въ его время между науками, занимающимися послѣдовательными явленіями, существовали хотя-бы нѣкоторыя изъ дедуктивныхъ наукъ, какія существуютъ теперь, какъ напр. механика, астрономія, оптика, акустика и т. д. Очевидно, что въ этихъ наукахъ высшій и средній принципъ отнюдь не выводятся изъ низшаго, но наоборотъ. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ наивысшія обобщенія были установлены, всего ранѣе съ научной точностью; какъ напр. (въ механикѣ) законъ движенія. Эти общіе законы сначала, правда, не пользовались такимъ всеобщимъ признаніемъ, какъ послѣ успѣшнаго примѣненія ихъ къ объясненію многихъ классовъ явленій, къ которымъ они прежде считались непримѣнимыми; такъ напр. законы движенія въ соединеніи съ другими законами были примѣнены къ дедуктивному объясненію небесныхъ явленій. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что положенія, признанныя впослѣдствіи самыми общими истинами науки, были добыты всего ранѣе, несмотря на всю точность обобщенія.

«Поэтому главнѣйшая заслуга Бэкона не можетъ состоять, какъ это намъ часто говорятъ, въ осужденіе неправильнаго метода древнихъ, слѣдуя которому они начинали съ высшихъ обсужденій и выводили изъ нихъ средніе принципы, такъ какъ этотъ методъ совсѣмъ не ложный, и не только не ниспровергнутъ, но пользуется всеобщимъ признаніемъ новѣйшей науки и ему она обязана своими величайшими пріобрѣтеніями. Ошибка древней философіи состояла не въ томъ, что она начинала прямо съ самыхъ широкихъ обобщеній, но въ томъ, что она ихъ дѣлала безъ помощи или безъ гарантіи строгаго индуктивнаго метода и, примѣняя ихъ дедуктивно, не прибѣгала къ провѣркѣ, играющей такую важную роль въ дедуктивномъ методѣ» [1]).

Въ этихъ словахъ указана слабая сторона Бэконова метода и, какъ мы думаемъ, въ первый разъ. Но мы не можемъ вполнѣ согласиться съ заключительнымъ выводомъ Милля. Хотя Бэконъ, быть можетъ, и не видѣлъ настоящей важности дедуктивнаго метода, но онъ видѣлъ безплодность дедукціи, употреблявшейся до него, и кромѣ того, видѣлъ, что причина этой безплодности лежитъ въ отсутствіи «провѣрки», въ отсутствіи «помощи или гарантіи строгаго индуктивнаго метода». Въ этомъ, по нашему мнѣнію, его

[1]) Mill's *System of Logic*, II, 524—6.

величайшая заслуга, а несовершенное пониманіе дедуктивнаго метода—его величайшій недостатокъ.

Есть еще другая важная причина, почему одинъ индуктивный методъ не могъ привести къ какимъ-либо великимъ открытіямъ: для объясненія этой причины мы снова приведемъ отрывокъ изъ *системы логики*:

«Философы удивлялись тому, что подробная система индуктивной логики принесла такъ мало непосредственной пользы послѣдующимъ изслѣдователямъ, — что за исключеніемъ нѣсколькихъ общихъ принциповъ ея, она никогда не признавалась за теорію и не приводила на практикѣ ни къ какимъ великимъ научнымъ результатамъ. Этимъ фактъ хотя и часто обращалъ на себя вниманіе, но едва-ли получилъ удовлетворительное объясненіе, и многіе сочли за лучшее утверждать, что всѣ правила индукціи безполезны, чѣмъ предположить, что правила Бэкона основаны на недостаточномъ анализѣ индуктивнаго процесса. Такое предположеніе тотчасъ найдетъ себѣ подтвержденіе, какъ только мы вспомнимъ, что Бэконъ совсѣмъ упустилъ изъ виду множественность причинъ. Всѣ его правила подразумѣваютъ выводъ, который такъ противорѣчитъ всему, что намъ извѣстно о природѣ, что явленіе не можетъ имѣть болѣе одной причины» [1]).

Въ другомъ мѣстѣ, которое слишкомъ длинно, чтобы его приводить, тотъ-же авторъ указываетъ на капитальную ошибку во взглядѣ Бэкона на индуктивную философію, а именно, на его предположенія, что принципъ исключенія—это великое орудіе логики, введеніе котораго въ употребленіе составляетъ его громадную заслугу,—примѣняется совершенно также и безъ всякаго ограниченія какъ къ изслѣдованію *существующихъ* явленій, такъ и явленій *послѣдовательныхъ* [2]).

Въ заключеніе можно сказать, что понятіе Бэкона о научномъ методѣ превосходно, на сколько онъ его развиваетъ; но вслѣдствіе нѣкоторыхъ недостатковъ, происшедшихъ главнымъ образомъ отъ недостатка какой-нибудь установленной науки, которая бы могла служить образцомъ, его методъ принесъ только *косвенную* пользу. Если онъ не привелъ къ великимъ открытіямъ, то несомнѣнно имѣлъ громадное вліяніе на умы тѣхъ, которые впослѣдствіи сдѣлали великія открытія». «Для того, чтобы доказать, что

[1]) *System of Logic*, II, 373.

[2]) *System of Logic*, 127 и слѣд.

сочиненія Бэкона были могучимъ двигателемъ прогресса естественныхъ наукъ, говоритъ профессоръ Непиръ, надо доказать, что они дѣйствительно произвели все это (т. е. устранили существовавшіе методы, дали толчекъ опытному изслѣдованію и установили вѣрные взгляды и принципы для подобнаго изслѣдованія); доказательство этого должно быть почерпнуто изъ свидѣтельства тѣхъ, которые прежде всего испытали вліяніе этихъ сочиненій или познакомились съ ними тѣмъ или инымъ путемъ». Большая часть поучительнаго сочиненія профессора Непира посвящена этимъ доказательствамъ, весьма многочисленнымъ и имѣющимъ рѣшающее значеніе: они принадлежатъ не только англійскимъ и французскимъ писателямъ, но также итальянскимъ и нѣмецкимъ.

Разсмотримъ теперь послѣдній вопросъ: Не таился ли методъ Бэкона въ научномъ духѣ вѣка? Да, точно также, какъ и изобрѣтеніе паровой машины таилось въ знаніяхъ и стремленіяхъ времени Уатта. Что же такое открытіе, если не нахожденіе того, что ищется всѣми? Если бы оно нигдѣ не было скрыто, то никто не могъ бы найти его. Не будемъ же стараться лишать великаго человѣка его славы на томъ основаніи, что найденное имъ было приготовлено для находки и рано или поздно кѣмъ-нибудь было бы найдено. Да, кѣмъ-нибудь, кто былъ бы способенъ видѣть то, чего не замѣчаютъ его современники: какимъ-нибудь другимъ *великимъ* человѣкомъ. Почему же непосредственные предшественники Бэкона и его современники не открыли этого скрытаго метода? Онъ былъ имъ также доступенъ для открытія, какъ и ему. Отчего онъ одинъ нашелъ его? Потому что онъ одинъ былъ способенъ найдти его.

Совершенно справедливо, что какъ въ его время, такъ и ранѣе дѣлались великія открытія, и такъ какъ они могли быть сдѣланы только посредствомъ правильнаго метода, то методъ подразумѣвается въ нихъ. Но это совсѣмъ не аргументъ противъ оригинальности Бэкона. «Принципы доказательствъ, говоритъ Милль, и теоріи метода не устанавливаются *à priori*. Законъ нашей мыслительной способности, какъ и законы всякаго другаго естественнаго дѣятеля, познаются только тогда, когда мы видимъ ихъ въ дѣйствіи. Раннія пріобрѣтенія науки добывались безъ сознательнаго примѣненія какого-нибудь научнаго метода; и мы бы никогда не узнали какимъ путемъ удостовѣриться въ истинѣ, если бы уже ранѣе не имѣли достовѣрныхъ истинъ». Если мы вспомнимъ крайне скудное количество достовѣрныхъ истинъ въ наукѣ въ то время, какъ писалъ Бэконъ, то еще болѣе удивимся его чудесной прони-

цательности и его необыкновенному уму, что дало ему возможность сдѣлать такъ много при столь ограниченномъ матерьялѣ. «Въ исторіи человѣческаго знанія, говоритъ Плейферъ, не найдется никого, о комъ бы можно было сказать, что, поставленный въ положеніе Бэкона, онъ бы сдѣлалъ тоже, что и Бэконъ, никого, чей пророческій геній былъ бы въ состояніи начертать систему науки, еще не зародившейся».

Бэконъ представляетъ для изученія предметъ столь же привлекательный, какъ и великій; но наша цѣль ограничивается только изложеніемъ его метода и указаніемъ его историческаго положенія. Мы только выяснили, на какомъ основаніи зиждется его слава, какъ отца экспериментальной философіи. Мы занимались исключительно его методомъ, потому что только онъ даетъ ему право на мѣсто въ этой исторіи. Мы не останавливались на его заблужденіяхъ, равно какъ и на удивительныхъ и разнообразныхъ способностяхъ его ума, который Маколей такъ удачно сравнилъ съ политкой, подаренной волшебницей Перибаной принцу Ахмеду: «Сложи ее, и это игрушка въ рукахъ женщины: разверни ее—арміи могущественныхъ султановъ найдутъ себѣ отдыхъ подъ ея сѣнью».

ВТОРАЯ ЭПОХА.

ОСНОВАНІЕ ДЕДУКТИВНАГО МЕТОДА.

ГЛАВА I.

ДЕКАРТЪ.

§ I. Жизнь Декарта.

Въ концѣ XVI ст., въ 1596 г., въ Турени родился отъ бретонскихъ родителей слабый, больной ребенокъ, Рэнэ-Декартъ-Дюперронъ. Нѣсколько дней послѣ его рожденія, болѣзнь легкихъ унесла его мать. Хилый ребенокъ выросъ въ хилаго мальчика и до двадцати лѣтъ жизнь его была въ опасности.

Этотъ мальчикъ былъ однимъ изъ тѣхъ, смерть которыхъ была-

бы тяжелою утратою для міра. Тѣмъ, кто видѣлъ, какъ онъ ползаетъ по тропинкамъ, между тѣмъ какъ его товарищи бѣгаютъ, какъ жеребята, едва-ли могло придти въ голову, что мальчикъ которому короткій сухой кашель и блѣдность, казалось, предвѣщали раннюю могилу, въ скоромъ времени сдѣлается однимъ изъ главныхъ вождей человѣчества и сочиненія его въ теченіи многихъ вѣковъ будутъ предметомъ изученія, цитированія и критики. Учителя любили его. Онъ былъ ученикомъ, подающимъ большія надежды и на восьмомъ году заслужилъ названіе «молодаго философа», благодаря своей жаждѣ къ ученію и своей привычкѣ задавать вопросы.

Воспитаніе его ввѣрено было іезуитамъ. Эта удивительная корпорація имѣетъ много дурныхъ сторонъ, но никто не можетъ отрицать, что она всегда придавала цѣну воспитанію и умѣла имъ пользоваться. Въ коллежѣ La Flèche молодой Декартъ обучался математикѣ, физикѣ, логикѣ, риторикѣ и древнимъ языкамъ. Онъ былъ способный ученикъ, учился быстро и ученье никогда не надоѣдало ему.

Питательна-ли была пища, предлагаемая іезуитами своимъ питомцамъ? Томасъ замѣчаетъ: «Воспитаніе существуетъ для обыкновеннаго человѣка, для геніальнаго-же нѣтъ иного воспитанія, кромѣ того, которое онъ даетъ себѣ самъ; и это послѣднее состоитъ обыкновенно въ разрушеніи перваго». Такъ было и съ Декартомъ, который, оставивъ La Flèche, объявилъ, что изъ своего ученія онъ не вынесъ ничего, кромѣ убѣжденія въ крайнемъ невѣжествѣ и глубокаго презрѣнія къ господствующимъ философскимъ системамъ. Неспособность философовъ рѣшить проблемы, которыми они занимались, анархія, царствовавшая въ научномъ мірѣ, гдѣ не было двухъ мыслителей, согласныхъ между собою относительно основныхъ пунктовъ,—нелѣпость выводовъ, къ которымъ приводятъ нѣкоторыя общепринятыя посылки; все это побудило его отказаться отъ надежды утолить свою жажду знанія изъ ихъ источниковъ.

«И вотъ почему, какъ только мои года позволили мнѣ разстаться съ моими наставниками, говоритъ Декартъ, я совершенно бросилъ литературныя занятія; и порѣшивъ не искать другой науки, кромѣ той, какую я могу найдти въ самомъ себѣ, или въ великой книгѣ природы, я употребилъ остатокъ моей юности на путешествія, на посѣщенія дворовъ и военныхъ лагерей, на сношенія съ людьми различныхъ характеровъ и положеній, на пріобрѣтеніе разнообразнаго опыта и въ особенности на попытки вывести

какія-нибудь полезныя размышленія изъ того, что я видѣлъ. Потому что мнѣ казалось, что я найду гораздо болѣе истины въ сужденіяхъ каждаго человѣка о своихъ собственныхъ дѣлахъ, такъ какъ ошибочность тутъ тотчасъ карается неудачей, чѣмъ въ установленіяхъ философа, не имѣющихъ никакого практическаго результата и не влекущихъ за собою никакихъ послѣдствій для него, развѣ только, что онъ тѣмъ болѣе станетъ кичиться ими, чѣмъ они будутъ дальше отъ здраваго смысла, потому что это дастъ ему возможность выказать болѣе остроумія и изворотливости для приданія имъ большаго правдопобія» [1]).

Многіе годы Декартъ велъ скитальческую, бездомную жизнь; то служа въ арміи, то путешествуя, то изучая математику въ уединеніи, то бесѣдуя съ учеными. Одна постоянная цѣль объединяла всѣ эти разнообразныя занятія. Онъ вырабатывалъ отвѣты на смущавшіе его вопросы и приготовлялъ свой методъ.

Ему было всего двадцать-три года, когда онъ задумалъ планъ преобразованія философіи. Въ это время онъ находился на зимнихъ квартирахъ въ Нейбургѣ, на Дунаѣ. Вскорѣ начались его путешествія и тридцати-трехъ лѣтъ онъ удалился въ Голландію, чтобы здѣсь, въ тиши уединенія, связать свои мысли въ цѣльную систему. Онъ оставался тамъ восемь лѣтъ въ такомъ положеніи уединенія, что даже его друзья не знали его настоящаго мѣстопрібыванія.

Результаты своихъ уединенныхъ размышленій онъ обнародовалъ въ знаменитомъ *Discourse de la Méthode* и *Méditations* (на которыя онъ самъ написалъ возраженія), и произвелъ громадную сенсацію. Для всѣхъ стало очевидно, что появился оригинальный и сильный мыслитель,—и хотя сама эта оригинальность не могла не возбудить противъ него нападокъ, но всетаки Декартъ пріобрѣлъ извѣстность. Его имя сдѣлалось европейскимъ, его полемика возбуждала интересъ всей Европы. Карлъ I англійскій приглашалъ его къ своему двору, обѣщая щедрое жалованье; и это приглашеніе вѣроятно было-бы принято, еслибы не возгорѣлась гражданская война. Впослѣдствіи онъ получилъ лестное приглашеніе шведской королевы Христины, которая прочла съ большимъ удовольствіемъ нѣкоторыя изъ его сочиненій и пожелала отъ него самаго ознакомиться съ принципами его философіи. Онъ принялъ это приглашеніе и прибылъ въ Стокгольмъ въ 1649 г. Ему былъ сдѣланъ

[1]) *Discours de la Méthode*, p. 6, изданіе Жюля Симона. Paris, 1844 г.

самый предупредительный пріемъ; онъ такъ понравился королевѣ, что она упрашивала его остаться съ нею и оказать ей содѣйствіе въ устройствѣ академіи наукъ. Но слабый организмъ Декарта не могъ вынести суровости мѣстнаго климата; простуда, полученная имъ въ одно изъ утреннихъ посѣщеній Христины, произвела воспаленіе легкихъ, положившее конецъ его существованію. Христина оплакивала его, похоронила на кладбищѣ для иностранцевъ и помѣстила длинный панегирикъ на его могилѣ. Впослѣдствіи (1669) его останки были перевезены изъ Швеціи во Францію и съ большой торжественностью похоронены въ St. Geneviève du Mont.

Декартъ былъ великій мыслитель; но этимъ и ограничивается похвала, которую можно сказать о немъ, какъ о человѣкѣ. Онъ былъ робокъ до низасти. Обнародывая свои доказательства существованія Бога, онъ былъ явно встревоженъ тѣмъ, чтобы церковь не нашла въ нихъ чего-либо предосудительнаго. Онъ написалъ также астрономическій трактатъ; но зная о судьбѣ Галилея, онъ не рѣшился обнародовать его и всегда прибѣгалъ къ увѣрткамъ, когда говорилъ о движеніи земли. Онъ не былъ ни смѣлъ, ни любящъ. Но онъ всегда былъ сдержанъ, тихъ и старался никого не обидѣть. Въ этомъ, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ, онъ походитъ на своего знаменитаго соперника Фрэнсиса Бэкона; но его имя перешло къ потомству незапятнаннымъ, тогда какъ на имени Бэкона слишкомъ много пятенъ, чтобы ихъ могло смыть время. Трудно сказать, насколько это различіе въ нравственной чистотѣ обусловливалось различіемъ въ *положеніи*. Еслибы Бэконъ посвятилъ себя исключительно научнымъ занятіямъ, намъ, вѣроятно, пришлось бы говорить о немъ только хорошее.

§ II. Методъ Декарта.

Право Бэкона на названіе отца экспериментальной философіи часто оспаривалось, но никто не оспаривалъ право Декарта на названіе отца новѣйшей философіи. Онтологія и психологія до сихъ поръ разрабатываются по его методу и большинство континентальныхъ мыслителей до сихъ поръ съ гордостью указываютъ на его изслѣдованія, какъ на совершенныя или почти совершенныя образцы этого метода.

Въ посвященіи своихъ Méditations Сорбоннѣ Декартъ говоритъ: «Я всегда думалъ, что два вопроса—о существованіи Бога и о

природѣ души—суть главные изъ тѣхъ, которые должны разробатываться скорѣе философіей, чѣмъ теологіей; потому что, хотя для насъ, вѣрующихъ, и достаточно вѣрить въ Бога и въ то, что душа не погибнетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, но конечно невѣрующихъ невозможно обратить въ какую-нибудь религію или какое-нибудь нравственное правило, не доказавъ того и другого доводами разума». Удивительныя слова, показывающія какой полной независимости достигла философія.

Но если философія должна быть независима,—если разумъ долженъ самъ выбирать себѣ путь, то, спрашивается, по какому направленію слѣдуетъ ему идти? Отказавшись отъ помощи церкви, ему приходилось выбирать одинъ изъ двухъ путей: или идти по стопамъ древнихъ и стараться достигнуть истины съ помощью старыхъ методовъ, или открыть новый путь, изобрѣсти новый методъ. Первый путь былъ едва-ли возможенъ. Духъ того вѣка былъ слишкомъ глубоко пропитанъ оппозиціей противъ старыхъ методовъ. И самъ Декартъ былъ чрезвычайно смущенъ тогдашней всеобщей анархіей и неустойчивостью убѣжденій. Поэтому былъ избранъ второй путь.

Неустойчивость была болѣзнью той эпохи. Скептицизмъ былъ широко распространенъ и даже самый самоувѣренный догматизмъ не могъ представить критеріума истинѣ. Мы видили, что этотъ недостатокъ критеріума привелъ въ Греціи къ скептицизму, эпикуреизму, стоицизму, къ ученію Новой Академіи и наконецъ заставилъ послѣдователей Александрійской школы обратиться къ вѣрѣ, для выхода изъ этой дилеммы. Вопросъ о критеріумѣ былъ долго жизненнымъ вопросомъ философіи. Декартъ не могъ добиться отвѣта на него отъ современной ему науки. Не находя твердаго основанія ни въ одной изъ господствовавшихъ системъ, тревожимый сомнѣніями, не довѣряя заключеніямъ своего собственнаго ума, не довѣряя свидѣтельству своихъ чувствъ, онъ рѣшилъ сдѣлать изъ своей души *tabula rasa* и пересоздать всѣ свои знанія. Онъ рѣшился изслѣдовать посылки каждаго заключенія и не вѣрить ничему, кромѣ самыхъ ясныхъ доказательствъ разума, доказательствъ на столько очевидныхъ, чтобы нельзя было ихъ опровергнуть никакими усиліями.

Онъ далъ намъ подробную исторію своихъ сомнѣній, какимъ путемъ пришелъ онъ къ убѣжденію, что можетъ сомнѣваться во всемъ, кромѣ своего собственнаго существованія. Онъ довелъ свой скептицизмъ до самоотрицанія. Здѣсь онъ установился: въ себѣ, въ своемъ сознаніи, онъ нашелъ, наконецъ, неотразимый фактъ, неопровержимую достовѣрность.

Твердое основаніе было найдено. Онъ могъ сомнѣваться въ существованіи внѣшняго міра и принимать его за призракъ; онъ могъ сомнѣваться въ существованіи Бога и считать вѣру предразсудкомъ; но существованіе своего собственнаго мыслящаго, сомнѣвающагося ума не допускало никакихъ сомнѣній. Онъ, сомнѣвающійся, существуетъ, если даже не существуетъ ничего другаго. Существованіе, обнаруживающееся (проявляющееся) въ его собственномъ сознаніи, было первичнымъ фактомъ, первой несомнѣнной достовѣрностью. Отсюда его знаменитое: *Cogito, ergo sum:* Я думаю, слѣдовательно я есмь.

Довольно любопытно и, какъ примѣръ пустаго словопренія философовъ, крайне поучительно, что это знаменитое *Cogito, ergo sum* подвергалось частымъ нападкамъ за его логическое несовершенство. Сначала Гассенди, а потомъ и многіе другіе возражали, что сказать «я думаю, *слѣдовательно* я есмь», значитъ предрѣшать вопросъ, такъ какъ еще слѣдовало *доказать* идентичность существованія и мысли. Дѣйствительно, если-бы Декартъ намѣревался доказывать свое собственное существованіе путемъ разсужденія, онъ былъ-бы виновенъ въ *petitio principii*, которое приписываетъ ему Гассенди; такъ какъ наивная посылка, «то, что мыслитъ, существуетъ», только предполагается, но не доказывается. Но у Декарта не было подобнаго намѣренія. Въ чемъ заключалась его цѣль? Въ томъ, говоритъ онъ, чтобы найдти точку опоры для разума, найдти неоспоримую достовѣрность. Гдѣ онъ нашелъ ее? Въ своемъ собственномъ сознаніи. Я могу въ чемъ угодно сомнѣваться, но только не въ своемъ собственномъ существованіи, потому что самое сомнѣніе показываетъ мнѣ что-то, что сомнѣвается. Вы можете, если угодно, называть это предположеніемъ, но я указываю на это, какъ на фактъ, стоящій выше и внѣ всякой логики, который она не можетъ ни доказать, ни опровергнуть; и онъ долженъ навсегда остаться неоспоримой достовѣрностью и, какъ таковой, будетъ служить истинной основой философіи [1]).

Я существую. Никакое сомнѣніе не можетъ затемнить подобную истину; никакой софизмъ не можетъ поколебать этотъ ясный принципъ. Если нѣтъ никакой другой достовѣрности, то есть эта. Она—

[1]) См. отвѣты на третій и пятый рядъ возраженій, собранныхъ въ приложеніи къ его Méditations.

основа всякой науки. Незачѣмъ искать доказательствъ того, что само по себѣ очевидно и неопровержимо. Я существую. *Сознаніе* моего существованія и есть для меня доказательство моего существованія.

Если-бы Декартъ ограничился однимъ указаніемъ на этотъ фактъ, то мы-бы не имѣли основанія говорить о немъ здѣсь, но насъ удивляетъ, что многіе писатели смотрятъ на *Codito ergo sum*, какъ на самое главное положеніе его системы, между тѣмъ, какъ это только выраженіе того, что всѣмъ извѣстно, эпиграмматическая форма, въ которую облеченъ простой здравомыслящій взглядъ на этотъ предметъ. Даже глупый человѣкъ могъ-бы сказать, что доказательствомъ его существованія служитъ сознаніе его; но только ему-бы такъ хорошо не выразить этого. Онъ-бы сказалъ: Я знаю, что я существую, потому что я *чувствую*, что существую.

Поэтому Декартъ не сдѣлалъ открытія, указавъ на этотъ фактъ. какъ на несомнѣнную достовѣрность. Въ его системѣ онъ имѣетъ лишь значеніе исходнаго пункта и указываетъ на *сознаніе*, какъ на основу всякой истины, что другой основы не можетъ быть. Вопрошайте сознаніе, и изъ его ясныхъ отвѣтовъ получится наука. Въ этомъ состоитъ новое основаніе и новая философія. На самомъ дѣлѣ, это ничто иное, какъ въ новой формѣ старая формула: «Познай самого себя», въ истолкованіи которой такъ сильно расходились Ѳалесъ, Сократъ и александрійцы: но Декартъ придалъ этой формулѣ точный смыслъ, котораго ей прежде не доставало. Недостаточно было сказать человѣку: познай самого себя. Какъ познать себя? Заглянуть внутрь себя? Мы всѣ это дѣлаемъ. Анализируя природу своихъ мыслей? И это дѣлалось, но безъ всякаго успѣха. Изслѣдуя *процессъ* своихъ мыслей? И это тоже дѣлалось, и въ результатѣ получалась логика Аристотеля.

Формула требовала обстоятельнаго объясненія и Декартъ далъ его. Сознаніе, сказалъ онъ, есть базисъ всякаго знанія, единственное основаніе абсолютной достовѣрности. Все, что ясно сознано, должно быть истинно. И такъ процессъ раскрытія истины весьма простъ: изслѣдуйте ваше сознаніе и его ясные отвѣты. Отсюда, сущность его системы заключается въ аксіомѣ, *всѣ ясныя идеи истинны*: все, что сознается ясно и отчетливо, истинно. Эту аксіому онъ называетъ основой всѣхъ наукъ, правиломъ и мѣриломъ истины [1]).

[1]) «Hac igitur detecta veritate simuletiam invenit omnium scientiarum fundamentum: ac etiam omnium aliarum veritatum mensuram ac regulam; sci-

Слѣдующій шагъ его состоялъ въ установленіи правилъ для полученія этихъ идей. Правила эти слѣдующія:

I. Признавать истиннымъ только то, что *очевидно;* не допускать ничего, кромѣ того только, что представляется истиннымъ съ такою ясностью и точностью, что невозможны на этотъ счетъ никакія сомнѣнія.

II. Раздѣлять каждый вопросъ на сколько возможно отдѣльныхъ вопросовъ, такъ какъ каждую часть легче обдумать, то и цѣлое будетъ удобопонятнѣе. (Анализъ).

III. Соблюдать при изслѣдованіи извѣстный порядокъ, начиная съ предметовъ самыхъ простыхъ и слѣдовательно наиболѣе легкихъ для познанія и восходя мало по малу къ познанію предметовъ наиболѣе сложныхъ. (Синтезъ).

IV. Производить такія точныя и осмотрительныя вычисленія и изслѣдованія для того, чтобы имѣть увѣренность, что ничего существеннаго не было упущено.

Такъ какъ сознаніе есть основа всякой достовѣрности, то все, что мы ясно и отчетливо сознаемъ, должно быть истинно; все что понято ясно и отчетливо—существуетъ, если идея его вмѣщаетъ въ себѣ его существованіе.

Эти четыре правила и этотъ взглядъ на сознаніе составляютъ только половину системы Декарта, ея психологическую половину. Мы полагаемъ, что Дугальтъ Стюартъ только вслѣдствіе того, что обратилъ исключительное вниманіе на эту половину, могъ сказать (возражая Кондорсе, утверждавшему, что Декартъ сдѣлалъ болѣе Галилея и Бэкона для экспериментальной философіи); что Кондорсе былъ-бы ближе къ истинѣ, если-бы указалъ на него, какъ на отца экспериментальной философіи ума. Названіе это, быть можетъ, справедливо; но и похвала Кондорсе хотя и преувеличенная была не безъ основаній.

Есть еще и другая сторона въ системѣ Декарта, одинаково или почти одинаково важная. Мы разумѣемъ математическій или дедуктивный методъ. Что Декартъ былъ великій математикъ, это признано всѣми. Онъ первый сдѣлалъ важное открытіе возможности приложенія алгебры къ геометріи и когда ему было всего двадцать три года. Это открытіе, что геометрическія кривыя могутъ быть выражены алгебрагическими уравненіями, хотя и весьма

licet, quicquid tam clare ac distincte percipitur quam istud verum est».— *Princip. Phil*, стр. 4.

важное въ исторіи математики, интересуетъ насъ здѣсь лишь настолько, насколько показываетъ его философское развитіе. Онъ глубоко изучилъ математику и пришелъ къ убѣжденію, что ее можно значительно упростить и еще болѣе расширить ея примѣненіе. Пораженный точностью математическаго разсужденія, онъ началъ примѣнять его къ предметамъ метафизики. Главная цѣль его состояла въ томъ, чтобы среди современнаго ему скептицизма и анархіи основать прочную и неопровержимую систему. Прежде всего онъ искалъ основаніе достовѣрности, исходный пунктъ: и нашелъ его въ сознаніи. Затѣмъ желалъ найдти надежный методъ и отыскалъ его въ математикѣ.

«Длинная цѣпь разсужденій, говоритъ онъ, простыхъ и легкихъ, посредствомъ которыхъ геометры доказываютъ свои самыя трудныя положенія, внушила мнѣ мысль, что всѣ предметы, входящіе въ область человѣческаго знанія, должны слѣдовать другъ за другомъ въ видѣ подобной-же цѣпи, и если мы будемъ воздерживаться отъ признанія лжи за истину и всегда будемъ соблюдать необходимый порядокъ, выводя одно изъ другого, то ничего не можетъ быть столь отдаленнаго, что не оказалось-бы наконецъ доступнымъ, и ничего столь темнаго, что не сдѣлалось-бы яснымъ [1]). Эти намеки на двойственность метода Декарта бросаютъ свѣтъ на всю его систему. Психологическій и математическій методы нераздѣльны, сознаніе—единственное основаніе достовѣрности, матиматика—единственный методъ для полученія достовѣрности.

И такъ, мы можемъ сказать, что дедуктивный методъ былъ теперь вполнѣ установленъ. Весь философскій процессъ сводится къ выводу слѣдствій. Посылки найдены, недостаетъ только выводовъ. Это считалось справедливымъ не только относительно физики, но и относительно психологіи. Такъ, въ своихъ *Principia* Декартъ объявляетъ о своемъ намѣреніи представить краткій отчетъ важнѣйшихъ явленій міра, но не съ тѣмъ, чтобы при помощи ихъ доказать что нибудь, потому что «*мы желаемъ выводить слѣдствія изъ причинъ, а не причины изъ слѣдствій*, но и съ тою только цѣлью, чтобы изъ безчисленныхъ слѣдствій, которыя, какъ мы знаемъ, вытекаютъ изъ однихъ и тѣхъ же причинъ, мы могли пріучить нашъ умъ выбирать одни слѣдствія предпочтительнѣе передъ другими» [2]).

[1]) *Discours de la Methode*, p. 12.

[2]) *Principia Philos.* pars. III, p. 51. Фраза: «cupimus enim rationes effectuum à causis, non autem è contrario causarum ab effectibus deducere», выражаетъ, можно сказать, существенное различіе метода Декарта отъ метода Бэкона. Жюль Симонъ говоритъ: философія для Декартѣ начинается съ сомнѣнія; въ этомъ весь его методъ — *cela seul est toute sa mèthode*» (Предисловіе къ его изданію Декарта, p. 3). По нашему мнѣнію, онъ ошибается на счетъ умышленнаго скептицизма Декарта. Притомъ, какимъ образомъ сомнѣніе можетъ быть методомъ?

Зная въ чемъ состоитъ методъ Декарта, читатели, конечно, не мало удивятся, узнавъ, что нѣкоторые французскіе писатели утверждаютъ, будто это тотъ же самый методъ Бэкона, и удивленіе ихъ еще болѣе возрастетъ, узнавъ, что Викторъ Кузенъ принадлежитъ къ ихъ числу. Онъ говоритъ: «Посмотримъ теперь, что сдѣлалъ нашъ Декартъ. Онъ установилъ во Франціи тотъ самый методъ, который Англія старалась приписать исключительно Бэкону; онъ высказалъ его не съ такимъ величіемъ стиля, какъ Бэконъ, но съ большою точностью, какъ этого и слѣдовало ожидать отъ человѣка, который не только установилъ правила, но самъ примѣнилъ ихъ на практикѣ и вмѣстѣ съ наставленіями далъ и примѣры» [1]). Затѣмъ Кузенъ приводитъ четыре правила Декарта, уже изложенныя нами и находя въ нихъ анализъ и синтезъ, составляющіе, по его мнѣнію, весь методъ Бэкона, объявляетъ, что оба метода одинаковы. Подобное мнѣніе не требуетъ возраженій; о немъ не стоило бы и упоминать, если бы оно не служило примѣромъ того ложнаго значенія, которое многіе писатели придаютъ слову методъ.

Относительно Декарта Бэконъ былъ оборотною стороною медали. Его недостатки относятся именно къ той самой области, въ которой Декартъ велъ всего сильнѣе, къ математикѣ. Отсюда его преувеличеніе значенія индукціи и пренебреженіе дедукціей; отсюда также преувеличеніе Декартомъ дедукціи и пренебреженіе индукціей. Оба занимались физикой, но Бэконъ считалъ ее основаніемъ всѣхъ наукъ; Декартъ же обращался къ ней только для объясненія своихъ принциповъ. Одинъ переходилъ отъ слѣдствій къ причинамъ—отъ извѣстнаго къ неизвѣстному; другой выводилъ слѣдствія изъ причинъ, объясняя феномены нуменами, объясняя то, что представляется чувствомъ, тѣмъ, что мы познаемъ изъ самихъ себя (интуитивно). Оба отдѣляли религію отъ философіи; но Бэконъ находилъ, что религіозныя и онтологическія проблемы неразрѣшимы для разума и потому лежатъ внѣ области науки. Декартъ же утверждалъ, что проблемы эти разрѣшимы *только* разумомъ и что рѣшеніе ихъ составляетъ главный предметъ философіи.

[1]) *Hist. de la Philos.* leçons III, p. 91, ed. Bruxelles, 1840.

Не смотря на эти различія, а также и на многія другія, у обоихъ этихъ философовъ встрѣчается и нѣкоторое сходство, обусловливаемое одинаковымъ положеніемъ ихъ, какъ реформаторовъ. Оба они преувеличивали значеніе своихъ методовъ, которые, по ихъ словамъ, даютъ возможность всѣмъ людямъ философствовать съ одинаковою правильностью. «Не такъ важно имѣть проницательный умъ, говоритъ Декартъ, какъ важно правильно примѣнять его. Кто тихо ходитъ, быстрѣе подвигается впередъ, если идетъ по вѣрной дорогѣ, чѣмъ тотъ, кто бѣжитъ быстро, но по ложной дорогѣ». Та-же мысль встрѣчается и у Бэкона: «Калѣка, идущій по вѣрному пути, всегда перегонитъ рысака, бѣгущаго по ложному». Оба эти мыслителя предполагаютъ, что *рысакъ изберетъ* себѣ ложный путь: такъ что если бы были приняты ихъ методы, то человѣкъ болѣе способный долженъ всегда опередить тупаго въ открытіи истины.

Въ заключеніе мы должны указать на существенную метафизическую особенность—о тенденціи метода Декарта, даже когда онъ примѣняется къ физикѣ. Для этого мы не находимъ ничего лучшаго, какъ привести прекрасное мѣсто изъ Фонтенелля, гдѣ онъ проводитъ паралелль между Декартомъ и Ньютономъ. «Tous deux géomètres excellents ont vu la nécessité de transporter la géometrie dans la physique. Mais l'un, prenant un vol hardi, a voulu se placer à la source de tout, se rendre maître des premiers principes par quelques idées claires et fondamentales, pour n'avoir plus qu'a déscendre aux phénomènes de la nature comme à des conséquences nécessaires; l'autre, plus timide ou plus modeste, a commencé sa marche par s'appuyer sur les phénomènes pour remonter aux principes inconnus, résolu de les admettre, quels que les put donner l'enchainement des conséquences. L'un part de ce qu'il entend nettement pour trouver la cause de ce qu'il voit; l'autre part de ce qu'il voit pour en trouver la cause, soit claire, soit obscure».

§ III. Примѣненіе метода Декарта.

Первое примѣненіе метода Декарта состояло въ доказательствѣ существованія Бога, но не въ доказательствѣ своего собственнаго существованія, какъ говорятъ нѣкоторые, такъ какъ оно не подлежитъ ни *логическому* доказательству, ни опроверженію: оно первичный фактъ. Вопрошая свое сознаніе, онъ нашелъ, что у него была идея о Богѣ, какъ о субстанціи безконечной, вѣчной, неизменной, независимой, всевѣдующей, всемогущей. Для него это было истиной столь же несомнѣнной, какъ и истина его собственнаго существованія. Я существую: но не только я существую, но существую какъ жалкое, несовершенное, конечное существо, подверженное перемѣнамъ, въ высшей степени невѣжественное и неспособное создать что-либо. Это сознаніе мое говоритъ мнѣ, что вслѣдствіе моей предѣльности, я не есмь все, а вслѣдствіе моего несовершенства, что я несовершененъ. Но существо безконечное и совершенное должно существовать, потому что безконечность и совершенство подразумѣваются, какъ коррелятивы, самыми *идеями* моими о несовершенствѣ и безконечности. Поэтому, Богъ существуетъ: существованіе его ясно возвѣщается моимъ сознаніемъ и, правильно понятое, столь-же мало можетъ быть подвержено сомнѣнію, какъ и мое собственное существованіе. Существующее во мнѣ понятіе о безконечномъ существѣ доказываетъ, что оно дѣйствительно существуетъ, ибо, если бы оно не существовало, то значило бы, что я самъ создалъ понятіе о немъ; но если я могъ создать его, то могъ и не создавать, что очевидно неправильно; слѣдовательно, внѣ меня долженъ существовать архитипъ, породившій мое понятіе.

«Двусмысленность этого разсужденія, замѣчаетъ Милль [1]), заключаются въ мѣстоимѣніи я, употребленномъ въ одномъ мѣстѣ въ смыслѣ моей *воли*, а въ другомъ *законовъ моей природы*. Если понятіе, существующее въ моемъ умѣ, не имѣетъ оригинала внѣ его, то изъ этого, безспорно, слѣдуетъ, что я самъ создалъ его, т. е. законы моей природы непосредственно выработали его; но чтобы воля моя создала его,—этого вовсе нельзя заключить. Когда Декартъ прибавляетъ затѣмъ, что я не могу уничтожить этого понятія, онъ подразумѣваетъ, что я не могу актомъ моей воли освободиться отъ него, что справедливо, но это не то, что требуется доказать. Ему было бы трудно доказать, что то, что произведено нѣкоторыми изъ законовъ моей природы, можетъ быть потомъ уничтожено другими законами, или тѣми-же самыми, но при другихъ обстоятельствахъ».

Второе доказательство Декарта существованія Бога самое слабое изъ трехъ; оно можетъ считаться небезспорнымъ даже съ точки зрѣнія его принциповъ. Третье доказательство есть чисто картезіанское и можетъ быть выражено въ слѣдующемъ силогизмѣ:

[1]) Mill's, *System of Logic.*, II, 447.

Все что мы ясно и опредѣленно сознаемъ, какъ заключающееся въ какомъ-нибудь предметѣ, дѣйствительно въ немъ заключается.

Мы сознаемъ ясно и опредѣленно, что существованіе Бога заключается въ идеѣ, которую мы имѣемъ о немъ.

Ergo,

Богъ существуетъ.

Доказавъ существованіе Бога, Декартъ переходитъ къ доказательству различія между тѣломъ и душой. Это ему было легко. Основный аттрибутъ субстанціи есть протяженіе, ибо мы можемъ отвлечь отъ субстанціи всѣ ея свойства, кромѣ протяженія. Основной аттрибутъ духа есть мысль, ибо только черезъ мысль духъ познаетъ самаго себя: затѣмъ, согласно одной изъ этихъ логическихъ аксіомъ, двѣ субстанціи вполнѣ различны, если ихъ идеи полны и ни въ какомъ случаѣ не подразумѣваютъ одна другую. Идеи протяженія и мысли, вполнѣ различны, слѣдовательно, и субстанція и духъ существенно различны.

Нѣтъ нужды продолжать далѣе анализъ метафизическихъ понятій Декарта. Мы только укажемъ на главную особенность его доказательствъ существованія души. Существованіе Бога обыкновенно доказывалось и доказывается на основаніи такъ называемой «очевидности намѣреній». Декартъ-же не исходилъ ни изъ идеи о намѣреніи, не изъ идей о движеніи, предполагающей двигателя; онъ исходитъ изъ апріорныхъ идей о совершенствѣ безконечности и доводомъ для него служила ясность его идеи о Богѣ. Его методъ заключается въ опредѣленіи и дедукціи. Онъ начинаетъ съ идеи о Богѣ, изъ нея воспроизводитъ міръ—но не наблюдаетъ его—а затѣмъ вводитъ существованіе Бога. Не есть ли это пріемъ математика и притомъ такого, который взялъ свое сознаніе за исходный пунктъ?

Умозрѣнія Декарта служатъ прекраснымъ примѣромъ его метода, которому онъ слѣдуетъ даже тогда, когда онъ приводитъ его къ самымъ дикимъ заключеніямъ. Его физическія теоріи иногда весьма замѣчательны (онъ сдѣлалъ важныя открытія въ оптикѣ), но по большей части фантастичны. Его знаменитая теорія вихрей стоитъ быть упомянутой здѣсь, какъ примѣръ его метода.

Онъ начинаетъ съ уничтоженія понятія о пустомъ пространствѣ, *vacuum* не на томъ основаніи, какъ это дѣлали его современники, что природа боится пустаго пространства, а на томъ, что, такъ какъ сущность субстанціи есть протяженіе, то гдѣ есть протяженіе, тамъ есть и субстанція: слѣдовательно,

пустое пространство есть химера. Должно предпологать, что субстанція, наполняющая собою все пространство, раздѣлена на равныя угловатыя части. На какомъ основаніи это должно предпологать? На томъ, что это самое простое и, слѣдовательно, самое естественное предположеніе. Когда субстанція эта приводится въ движеніе, то части ея принимаютъ сферическую форму; углы же, обратившіеся при этомъ въ опилки, образуютъ другую и болѣе тонкую субстанцію. Кромѣ того, есть и еще родъ субстанціи болѣе грубый и менѣе способный къ движенію. Первый родъ субстанціи образуетъ свѣтлыя тѣла, какъ напр. солнце и неподвижныя звѣзды; изъ втораго образуется прозрачная субстанція неба, а изъ третьяго рода состоятъ непрозрачныя тѣла, какъ земля, планеты и т. д. Мы можемъ также предположить, что движенія этихъ частей субстанціи принимаютъ форму круговращательныхъ теченій или *вихрей*. Вслѣдствіе этого круговаго движенія матерія собирается въ центрѣ каждаго круговорота, между тѣмъ какъ другая или тонкая матерія окружаетъ его и своею центробѣжной силой образуетъ свѣтъ. Планеты обращаются вокругъ солнца силою этого круговорота, каждая планета находится на такомъ разстояніи отъ солнца, какое соотвѣтствуетъ ея плотности и подвижности въ части круговорота. Различныя причины препятствуютъ круговоротамъ совершать движенія совершенно правильныя и круговыя. Напримѣръ, какой нибудь круговоротъ можетъ принять овальную форму, вслѣдствіе сжатія его сосѣдними круговоротами [1]).

Въ своихъ физическихъ изслѣдованіяхъ Декартъ руководствовался методомъ, который позволилъ ему оставить въ сторонѣ *качества* и *субстанціональныя формы* (къ которымъ обращались другіе философы) и сосредоточить все свое вниманіе на отношеніяхъ числа, фигуры и движенія. Однимъ словомъ, онъ видѣлъ въ физикѣ только однѣ математическія проблемы. Это было преждевременно. Наука въ своемъ младенчествѣ не можетъ слѣдовать лишь одному дедуктивному методу: его слѣдуетъ отложить до ея зрѣлости.

Однако, этотъ индуктивный методъ, хотя и преждевременный, оказался могущественнымъ. Наука принуждена была принять его, и самая главная ошибка Бэкона заключалась въ недостаточномъ

[1]) Мы руководствовались изложеніемъ этой теоріи д-ромъ Уэвелемъ, *Hist. of Ind. Sciences*, II. p. 134. Любознательный читатель хорошо сдѣлаетъ, если обратится къ самому Декарту, Principia Philosophiae, гдѣ эта теорія поясняется чертежами

знакомствѣ съ нимъ. Этимъ объясняется отчасти тотъ замѣчательный фактъ, что Бэконъ со своимъ осмотрительнымъ методомъ не сдѣлалъ ни одного открытія, тогда какъ Декартъ со своимъ преждевременнымъ методомъ сдѣлалъ весьма важныя открытія. Конечно, это зависѣло отчасти и отъ того, что у Декарта было болѣе знаній по физикѣ и что онъ обращалъ на нее больше вниманія; но и методъ его принесъ ему значительную помощь уже потому, что всѣ его открытія были такого рода, что допускали самое строгое примѣненіе математическаго метода.

Не подлежитъ сомнѣнію, что Декартъ читалъ Бэкона. Онъ хвалитъ сочиненія его, какъ не оставляющія ничего желать со стороны *опыта*; но видѣлъ также недостатки Бэкона и объявилъ, что «мы можемъ собрать много *поверхностныхъ* частныхъ опытовъ, и, если не поверхностныхъ, то ложныхъ, если не удостовѣримся въ истинѣ *прежде*, чѣмъ приступимъ къ этимъ опытамъ. Другими словами, опытъ долженъ быть провѣркой апріорной концепціи; между тѣмъ какъ Бэконъ учитъ какъ составлять наши концепціи изъ опыта.

Сказаннаго нами довольно для оцѣнки метода Декарта. Онъ былъ основателемъ дедуктивнаго метода на почвѣ сознанія. Послѣдователей его можно раздѣлить на тѣхъ, которые занимались математической разработкой физики, и тѣхъ, которые разработывали дедуктивную философію. Первые далеко оставили его за собою и на его вліяніе на нихъ можно смотрѣть только какъ на толчекъ. Вторые-же были его *продолжителями:* его принципы слѣпо принимались ими и только развивались нѣсколько иначе.

Философскій методъ Декарта существуетъ и до сихъ поръ Большая часть метафизиковъ въ своихъ умозрѣніяхъ объ онтологическихъ предметахъ руководствуются имъ сознательно или безсознательно. Хорошъ-ли этотъ методъ? Вопросъ этотъ крайне важенъ. Постараемся отвѣтить на него.

§ IV. Правиленъ-ли методъ Декарта?

Въ посвященіи къ своимъ *Méditations* Декартъ говоритъ, что его «доказательства существованія Бога и пр. равны и даже превосходятъ своей несомнѣнностью доказательства геометрическія». На чемъ онъ основываетъ это убѣжденіе? На самой природѣ несомнѣнности. Сознаніе есть основаніе всякой несомнѣнности. Что

я отчетливо сознаю, то для меня несомнѣнно; всѣ идеи, которыя я нахожу въ своемъ сознаніи ясно понятыми, должны быть истинны. Вѣра въ мое собственное существованіе вытекаетъ изъ факта моего сознанія: *Я думаю*, значитъ *я существую*. Лишь только я начинаю ясно сознавать истину, мнѣ невозможно не вѣрить въ нее и, если эта вѣра такъ тверда, что я никогда не могу имѣть основанія сомнѣваться въ томъ, во что я вѣрю, то это значитъ, что я достигъ полной несомнѣнности, какой только можно желать.

Далѣе: *мы познаемъ предметы, находящіеся внѣ насъ только черезъ посредство идей*. Отсюда слѣдуетъ, говоритъ Декартъ, что *все, что мы находимъ въ идеяхъ, необходимо должно заключаться во внѣшнихъ предметахъ*.

Только умъ нашъ можетъ сказать, существуютъ-ли предметы или нѣтъ. Въ слѣдствіи не можетъ быть болѣе реальности, чѣмъ въ причинѣ. Внѣшній предметъ, какъ причина идеи, долженъ, поэтому, заключать въ себѣ столько-же реальности, сколько ея въ идеѣ, и *vice versâ*. Такимъ образомъ все, что мы сознаемъ существующимъ, существуетъ.

Вотъ основаніе, на которомъ построена система Декарта; если это основаніе окажется несостоятельнымъ, то все зданіе должно будетъ рухнуть. Если корень попорченъ, то дерево не дастъ плодовъ. Ни одинъ мыслитель, за исключеніемъ Спинозы, такъ ясно и откровенно не высказывалъ своего критерія. Примемъ-же предложенный имъ вызовъ и воспользуемся случаемъ свести другъ съ другомъ защитниковъ и противниковъ философіи.

Если Декартъ заблуждается и сознаніе не есть конечная основа несомнѣнности, обнимающая, какъ объектъ, такъ и субъектъ, если идеи не суть внутреннія копіи внѣшнихъ предметовъ, то философія должна отказаться отъ всякихъ притязаній на достовѣрность, а искать убѣжища снова въ вѣрѣ.

И Декартъ заблуждается. Въ этомъ обличаетъ его то самое сознаніе, къ которому онъ обращается. Вотъ въ чемъ ошибка его системы: сознаніе есть конечная основа несомнѣнности, *для меня*; если я сознаю, что существую, то не могу сомнѣваться въ своемъ существованіи; если я сознаю, что страдаю, то значитъ, я дѣйствительно страдаю. Это очевидно само по себѣ. Но какое основаніе несомнѣнности можетъ представить мнѣ сознаніе относительно предметовъ, которые—*не я?* Какимъ образомъ можетъ примѣниться принципъ несомнѣнности? Какъ далеко можетъ онъ простираться? Онъ можетъ простираться только на то, что имѣетъ

отношеніе *ко мнѣ*. Я сознаю все, что происходитъ въ сферѣ *моего я*; но не сознаю того, что происходитъ въ *не я*: все, что я могу знать объ этомъ *не я*, ограничивается его *дѣйствіемъ на меня*.

И такъ, сознанію доступно только то, что заключено во *мнѣ* и что происходитъ во *мнѣ*, далѣе этого оно простираться не можетъ. Всякаго рода иныя идеи, всякія знанія относительно того, что *не я*, могутъ получаться только путемъ *вывода*. Такъ, напр., если я обжегся огнемъ, я сознаю ощущеніе, имѣю о немъ точное и неопредѣленное свѣдѣніе. Но для меня несомнѣнна только перемѣна, происшедшая въ моемъ сознаніи; и когда изъ этой перемѣны я *вывожу* существованіе внѣшняго предмета (огня), то мой выводъ *можетъ быть* вѣренъ, но очевидно, что я стою уже на другой почвѣ; сознаніе—мой принципъ несомнѣнности—покидаетъ меня здѣсь, я отправляюсь отъ своего я, чтобы сдѣлать заключеніе о существованіи чего-то, что есть не я, Мое сознаніе объ ощущеніи было *непосредственное*, несомнѣнное, но мое знаніе о предметѣ *посредственно*, не твердо.

Какъ только мы оставляемъ почву сознанія, для выводовъ передъ нами открывается широкій путь мнѣнія. За каждымъ выводомъ могутъ слѣдовать другіе выводы для его объясненія или опроверженія. Математическая достовѣрность, которую Декартъ приписываетъ этимъ выводамъ, дѣлается чрезвычайно сомнительной. Онъ говоритъ, что мы познаемъ предметы только черезъ посредство идей. Признаетъ это положеніе безспорнымъ. Но затѣмъ Декартъ утверждаетъ, что *все, что мы находимъ въ своихъ идеяхъ, необходимо должно быть истинно и относительно предметовъ*. Онъ объясняетъ это тѣмъ, что такъ какъ идеи порождаются въ насъ предметами, и каждое слѣдствіе должно быть столь же реально, какъ и причина, такъ какъ слѣдствіе *равно* причинѣ, то идеи должны имѣть такую же реальность, какъ и предметы. Но тутъ двойная ошибка. Во-первыхъ, слѣдствіе не *равно* его причинѣ; оно есть только послѣдствіе предыдущаго, не имѣя къ нему никакихъ отношеній, на основаніи которыхъ можно было-бы говорить о равенствѣ. Во-вторыхъ, употребляемое Декартомъ слово «реальность» двусмысленно. Безспорно, слѣдствіе *реально* существуетъ; но реальность существованія вовсе не предполагаетъ *тождественности способовъ* существованія. Обжогъ, причиненный огнемъ, такъ-же *реаленъ*, какъ и огонь; но онъ ни въ какомъ случаѣ не *походитъ* на огонь.

Когда Декартъ говоритъ, что все что истинно относительно идей должно быть истинно и относительно предметовъ, онъ предполагаетъ, что умъ есть *пассивный* воспріиниматель, зеркало, въ которомъ отражаются предметы. Но это совершенно ложно; умъ есть *активный* соучастникъ во всѣхъ ощущеніяхъ—ощущеніе есть *сознаніе желаній, происшедшихъ въ насъ, а не сознаніе предметовъ, производящихъ эти перемѣны*. Дѣйствительно, мы не только не въ состояніи постигать сущность внѣшнихъ предметовъ, но они навсегда скрыты отъ насъ непроницаемой завѣсой, и эта непроницаемая завѣса и есть то самое сознаніе, на которое опирается Декартъ. Когда мы входимъ въ соприкосновеніе съ внѣшними предметами, то они дѣйствуютъ на насъ; мы знаемъ только ихъ *дѣйствіе*, но *самихъ* предметовъ познать не можемъ, именно потому, что наше познаніе о нихъ *посредственно*, а этотъ посредникъ есть наше сознаніе. Повсюду мы носимъ съ собою наше сознаніе, съ помощью его мы, дѣйствительно, *познаемъ*, но познаемъ только *самихъ себя*.

Знаніе слагается изъ идей. Идеи продуктъ ума съ одной стороны и внѣшнихъ причинъ съ другой, или, лучше сказать, идеи суть продуктъ ума, возбужденнаго внѣшними причинами. Въ силу какого принципа (ибо мы теперь находимся на почвѣ вывода) можемъ мы заключить, что возбужденныя въ нашемъ умѣ идеи суть *копіи* возбудившихъ ихъ причинъ — что возбужденныя идеи обнимаютъ собою всю сущность причинъ? Причина ошибки заключается въ сильной склонности придавать объективность какому-либо закону ума; вслѣдствіе этого, люди часто говорятъ, что то, что они утверждаютъ, «заключается въ самой идеѣ».

Но еще остается одна лазейка для тѣхъ, которые вѣрятъ въ непреложность онтологическихъ умозрѣній: признаніе существованія *врожденныхъ идей*, или, какъ ихъ обыкновенно называютъ въ наше время, *необходимыхъ истинъ*, независимыхъ отъ всякаго опыта. Если напримѣръ, идея о Богѣ врожденна намъ, то она уже не можетъ быть предметомъ вывода, а становится предметомъ сознанія; допуская подобную гипотезу, Декартъ правъ, утверждая, что несомнѣнность этой идеи равняется несомнѣнности геометрической.

Нѣкоторые полагаютъ, однако, что Декартъ не признавалъ врожденныхъ идей, хотя эта доктрина приписывается ему вслѣдствіе того, что ее держались его послѣдователи. Дугальтъ Стюартъ приводитъ слѣдующее мѣсто изъ Декарта, гдѣ онъ отвѣчаетъ своимъ противникамъ:—«Когда я говорилъ, что идея о Богѣ врожденна намъ, то я этимъ хотѣлъ только сказать, что *природа надѣлила насъ способностью, съ помощью которой мы можемъ по-*

знать Бога. Но я никогда не говорилъ и не думалъ, что такого рода идеи имѣютъ независимое существованіе, или что онѣ составляютъ *нѣчто* независимое отъ способности мышленія... Хотя идея о Богѣ такъ сильно запечатлѣна въ нашемъ умѣ, что каждый человѣкъ обладаетъ способностью познавать Бога, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобы не могло быть такихъ людей, которые провели всю свою жизнь, не сознавъ въ себѣ ясно присутствія этой идеи; да и всѣ тѣ, которые полагаютъ, что обладаютъ идеей многобожія, на самомъ дѣлѣ не имѣютъ никакой идеи о Богѣ».

Изъ этого ясно, что онъ не предерживался доктрины врожденныхъ идей. Тѣмъ не менѣе, мы не согласны съ заключеніемъ, выведеннымъ Дугальдомъ Стюартомъ изъ этихъ рѣшительныхъ словъ; въ опроверженіе мнѣнія Стюарта, мы приводимъ другое мѣсто изъ Декарта, не менѣе ясное, (мы-бы могли привести пятьдесятъ, если-бы это было нужно), показывающее, что онъ признавалъ существованіе врожденныхъ идей. «Подъ словомъ идея, говоритъ онъ, я подразумѣваю все, что можетъ содержаться въ нашихъ мысляхъ; я различаю три сорта идей: — *случайныя*, какъ напр. общія идеи о солнцѣ; *выработанныя* умомъ, т. е. такія, къ которымъ приводятъ астрономическія разсужденія о солнцѣ; и *врожденныхъ*, какъ идеи о Богѣ, душѣ, тѣлѣ, треугольникѣ и вообще *всѣ тѣ, въ которыхъ выражаются истинныя неизмѣнныя и вѣчныя сущности* [1]). Смыслъ этихъ послѣднихъ словъ очень ясенъ; въ нихъ заключается все то, противъ чего всегда возставали серьезные противники врожденныхъ идей. Если Декартъ, вынужденный возраженіями, и давалъ насчетъ этого различныя объясненія, но мы можемъ приписать это тому, что онъ ясно не сознавалъ значенія врожденныхъ идей въ его системѣ. Фактъ, все-таки, тотъ, что врожденныя идеи составляютъ необходимую основу картезіанской доктрины.

Хотя теорія врожденныхъ идей, какъ ее понимали картезіанцы, можно сказать, и вполнѣ опровергнута, но на самомъ дѣлѣ она существуетъ и до нынѣ, только въ новой формѣ. Убѣжденіе въ необходимости подобной основы для метафизическихъ умозрѣній привело къ современному ученію о *необходимыхъ истинахъ*. Этой общедоступной теоріи держится д-ръ Уэвелль въ своей *философіи индуктивныхъ наукъ*; но его аргументы были совершенно разбиты

[1]) *Lettres de Descartes.*

Джономъ Миллемъ съ одной стороны и сэромъ Джономъ Гершелемъ съ другой [1]).

Въ основѣ всѣхъ новѣйшихъ онтологическихъ умозрѣній лежитъ предположеніе, будто существуютъ *идеи, независимыя отъ опыта*. Опытъ можетъ говорить намъ только о насъ самихъ или феноменахъ; о нуменахъ-же онъ не можетъ намъ сказать ничего. Что у насъ нѣтъ идей, независимыхъ отъ опыта, было доказано лучшими школами психологіи съ достаточной ясностью; но существованіе метафизики показываетъ, что противоположное мнѣніе все еще находитъ многочисленныхъ защитниковъ [2]).

И такъ, основной вопросъ современной философіи состоитъ въ слѣдующемъ: существуютъ ли идеи, независимыя отъ опыта? Попытки рѣшенія его займутъ большую часть нашей исторіи. Прежде чѣмъ перейдти къ нимъ, мы должны изложить методъ Декарта, доведенный до крайнихъ выводовъ въ ученіи Спинозы [3]).

ГЛАВА II.

СПИНОЗА.

§ I. Жизнь Спинозы.

Въ началѣ семнадцатаго столѣтія, въ одинъ прекрасный лѣтній вечеръ, маленькій еврейскій мальчикъ игралъ съ своими сестрами на городскомъ валу Амстердама, неподалеку отъ Португаль-

[1]) *System of Logic*, кн. II, гл. V; и *Quarterly Review*. June, 1841. Въ сущности аргументы д-ра Уэвеля были предупреждены и опровергнуты еще Локкомъ. См. Essay, кн. IV, гл. 6 и 7.

[2]) См. объ этомъ вопросѣ ниже: эпоха VIII, § 5.

[3]) Лучшія новѣйшія сочиненія о Декартѣ, кромѣ общихъ исторій философіи, суть: *Histoire et Critique de la Révolution Cartesienne* par Francisque Boulliers, Paris, 1842. *Maunel de la Philosophie Moderne* p. Ch. Renouvier, Paris, 1841 и *Geschichte der neuern Philosophie*, Feuerbach, Leipzig, 1847. Самое лучшее изданіе сочиненій Декарта сдѣлано Викторомъ Кузеномъ, въ одиннадцати томахъ, 8°, Paris, 1826. Жюль Симонъ также выпустилъ въ свѣтъ дешевое и удобное изданіе въ одномъ томѣ. *Discours de la Methode*, *Méditations* и *Traité des Pascions* Paris, 1844. Оба эти изданія прекрасно переведены на англійскій языкъ. (Edinburgh, 1853).

ской синагоги. Лицо его было кроткое и умное; глаза небольшие, но ясные, живые и проницательные, темные волосы роскошными кудрями разсыпались по его шеѣ и плечамъ. Замѣчательный по своей красотѣ и веселости мальчикъ игралъ среди дѣятельныхъ гражданъ дѣятельнаго города. Въ то время голландцы обращали на себя вниманіе всей Европы. Отвоевавъ себѣ отъ моря твердый клочекъ земли, они затѣмъ сбросили съ себя тяжелое испанское иго и имъ оставалось теперь освободиться отъ еще болѣе тяжелой тираніи, тираніи мысли.

Въ Амстердамѣ былъ неумолкаемый шумъ отъ скрипа корабельныхъ снастей, крика матросовъ и хлопотливой суеты торговцевъ. Въ Зюдерзе тѣснились суда, нагруженныя драгоцѣнными товарами со всѣхъ частей свѣта. Каналы, развѣтвлявшіеся по городу, подобно большой артерьяльной системѣ были запружены лодками и баржами: все это зрѣлище живо представляло величіе и мелочность торговли. Безучастный ко всей этой суматохѣ и среди ея никѣмъ не замѣчаемый, еще совершенно чуждый тѣмъ высшимъ тайнамъ бытія, на разгадку которыхъ онъ, впослѣдствіи посвятилъ всю свою жизнь, равнодушный ко всѣмъ тѣмъ страннымъ вопросамъ, на которые безпокойный духъ не можетъ дать отвѣта, но отказывается принять его отъ другихъ, безучастный ко всему, кромѣ своей игры, мальчикъ весело игралъ съ своими сестрами. Мальчикъ этотъ былъ Бенедиктъ Спиноза.

Пріятно представлять себѣ Спинозу мальчикомъ, играющимъ въ дѣтскія игры. Онъ такъ долго былъ пугаломъ для теологовъ и робкихъ мыслителей; на него такъ долго смотрѣли, какъ на чудовище и атеиста и притомъ, къ вящему ужасу, на атеиста-еврея, и даже тѣ, которые не приходили въ ужасъ отъ послѣдствій его системы, видѣли въ немъ лишь простаго логика, что мы съ особеннымъ удовольствіемъ останавливаемся на этой *общечеловѣческой* чертѣ его характера. Мы надѣемся убѣдить читателя, что этотъ мощный логикъ былъ мудрый, добродѣтельный и любящій человѣкъ.

Его родители были честные амстердамскіе купцы; они поселились въ Амстердамѣ вмѣстѣ съ многими своими единовѣрцами, спасаясь отъ преслѣдованій, которымъ подвергались въ Испаніи евреи. Молодой Барухъ [1]) сначала предназначался для торговли;

[1]) Барухъ—еврейское имя Спинозы, которое онъ самъ перемѣнилъ на латинское Бенедиктъ; изъ этого многіе ошибочно заключили, будто онъ принялъ христіанство, такъ какъ онъ отрекся отъ іудейства.

но его отвращеніе отъ торговли и быстро развившійся умъ заставили его родителей перемѣнить свое намѣреніе и дать ему раввинское образованіе: рѣшеніе это согласовалось съ слабостью его здоровья, усилившей въ немъ любовь къ наукѣ. Болѣзненный ребенокъ болѣе склоненъ къ размышленію; онъ предоставленъ самому себѣ и своимъ собственнымъ силамъ, онъ страдаетъ, спрашиваетъ себя о причинѣ своихъ страданій, о томъ, не страдаетъ ли вмѣстѣ съ нимъ и міръ, не одно ли онъ составляетъ съ природой, и подчиненъ ли однимъ съ нею закономъ, или же, онъ стоитъ отдѣльно отъ нея и имъ управляютъ иные законы? Отсюда онъ доходитъ до роковыхъ вопросовъ: почему? откуда? куда?

Образованіе евреевъ было по большей части чисто религіознымъ и состояло почти исключительно изъ Ветхаго Завѣта и Талмуда. Спиноза принялся изучать ихъ съ фанатическимъ рвеніемъ, которое соединялось въ немъ съ замѣчательно проницательнымъ и тонкимъ умомъ, приводившимъ въ удивленіе главнаго раввина Саула Леви Мортейру, его наставника и руководителя. На этого юношу возлагались большія надежды: на четырнадцатомъ году онъ соперничалъ со всѣми учеными въ обширности и точности своихъ библейскихъ познаній. Но эти надежды превратились въ опасенія, когда оказалось, что этотъ солидный и проницательный умъ упорно продолжаетъ свои смѣлыя изслѣдованія, не отступая ни передъ чѣмъ, и что онъ открываетъ такія трудности, которыя они, раввины и философы, не способны разрѣшить.

Спинозу нельзя было смутить ни ужасами, ни софистикой. Въ Ветхомъ Завѣтѣ онъ не находитъ ни малѣйшаго намека на доктрину о безсмертіи: объ этомъ тамъ совершенно не упоминается [1]). Онъ не скрывалъ своихъ мнѣній и двое изъ его школьныхъ товарищей, раздражаемые его умственнымъ превосходствомъ, или желая пріобрѣсти расположеніе раввиновъ, донесли объ его ереси и, по обыкновенію, не поскупились на преувеличенія. Спинозу потребовали на судъ въ Синагогу и онъ явился съ веселой безпечностью, убѣжденный въ своей невиновности. Его судьи, видя его упорство, пригрозили ему отлученіемъ; но онъ отвѣчалъ на это насмѣшкой. Мортейра, извѣщенный объ опасности и надѣясь на свое вліяніе на любимаго ученика, поспѣшилъ къ нему; но Спинозу также

[1]) Основываясь на этомъ молчаніи, Уэрбертонъ старался основать доказательство, что Моисей былъ посланникомъ Бога, а епископъ Шарлокъ потратилъ не мало остроумія на объясненія этого разногласія, которымъ скептики воспользовались, какъ аргументомъ въ свою пользу.

мало тронула его риторика, какъ не убѣдили и его аргументы. Выведенный изъ себя этой неудачей, Мортейра повысилъ тонъ и сталъ угрожать ему отлученіемъ, если онъ сейчасъ же не отречется отъ своей ереси. Раздраженный ученикъ отвѣчалъ сарказмами. Тогда раввинъ гнѣвно объявилъ собраніе закрытымъ и поклялся «снова вернуться не иначе, какъ съ громами въ рукахъ».

Чтобы предупредить грозившее ему отлученіе, Спиноза самъ благоразумно оставилъ синагогу — шагъ, глубоко уязвившій его враговъ, такъ какъ онъ обратилъ этимъ въ ничто всѣ ихъ угрозы и въ особенности страшную угрозу отлученія; и въ самомъ дѣлѣ, могла ли подобная угроза внушить какой-нибудь страхъ человѣку, который самъ добровольно покинулъ общество, желавшее исключить его изъ своей среды?

Синагога, боясь его ума и силы его примѣра, предложила ему ежегодную пенсію въ тысячу флориновъ, если онъ согласится молчать и отъ времени до времени присутствовать на ея церемоніяхъ. Возмущенный такой попыткой купить его совѣсть, онъ отвергъ предложеніе съ презрѣніемъ. Однажды вечеромъ, выходя изъ театра, гдѣ по временамъ онъ освѣжалъ свой утомленный умъ, онъ былъ пораженъ свирѣпымъ выраженіемъ какого-то мрачнаго лица, устремлявшагося прямо на него. Свѣтившійся въ глазахъ незнакомца кровожадный фанатизмъ остановилъ Спинозу; въ воздухѣ сверкнулъ кинжалъ и онъ едва успѣлъ отклонить ударъ, направленный прямо въ грудь, но къ счастью, сила удара была настолько ослаблена, что кинжалъ прорѣзалъ только его сюртукъ. Убійца скрылся. Спиноза задумчиво направился домой [1]).

День отлученія наконецъ насталъ, и толпа евреевъ собралась поглядѣть на страшную церемонію. Она началась съ того, что среди торжественной тишины засвѣтили множество черныхъ восковыхъ свѣчей и открыли скинію, гдѣ хранились книги закона Моисея. Такимъ образомъ мрачное воображеніе вѣрующихъ подготовлялось ко всѣмъ ужасамъ этой сцены. Мортейра, прежній другъ и наставникъ, а теперь самый заклятый врагъ осужденнаго, долженъ былъ привести приговоръ въ исполненіе. Онъ стоялъ тутъ, огорченный, но неумолимый; вся толпа устремила на него любо-

[1]) Нѣкоторые біографы опровергаютъ свидѣтельство Бэйля, что покушеніе на жизнь Спинозы было сдѣлано въ то время, когда онъ выходилъ изъ театра, и говорятъ, что онъ шелъ изъ синагоги; но они забываютъ, что Спиноза рѣшительно отказался посѣщать синагогу, что, вѣроятно, и было причиной покушенія на него.

пытные взоры. На возвышеніи появился канторъ и громкимъ заунывнымъ голосомъ пропѣлъ слова проклятія, которыя сопровождалъ дребезжащій трубный звукъ, раздавшійся съ противоположной стороны. Тогда, черныя восковыя свѣчи были опрокинуты и таявшій воскъ стекалъ, капля за каплей, въ огромный сосудъ, наполненный кровью. Это зрѣлище — символъ самыхъ страшныхъ вѣрованій, заставило содрогнуться все собраніе, и когда въ заключеніе раздалась *Anathema Maranatha* и всѣ свѣчи внезапно погрузились въ кровь, изъ груди всѣхъ вырвался крикъ религіознаго ужаса и проклятія, а среди торжественной тьмы, послѣ этихъ страшныхъ проклятій, раздались возгласы: Amen, Amen!

Такъ юный искатель истины былъ изгнанъ изъ своего общества, а его друзьямъ и родственникамъ запрещено было имѣть съ нимъ какія-либо сношенія. Подобно молодому и энергичному Шелли, который впослѣдствіи подражалъ ему, Спиноза очутился совсѣмъ одинокимъ въ этомъ мірѣ заботъ и по его запутанному лабиринту не имѣлъ другихъ руководителей, кромѣ своей искренности и независимости. Вскорѣ у него явилось два или три друга, люди, бывшіе не въ ладахъ съ своей религіей, какъ и онъ съ своей, и эта общая несправедливость сковала между ними узы симпатіи. Здѣсь мы опять наталкиваемся на сходство съ Шелли, который, отвергнутый своими родственниками, старался замѣнить эти привязанности дружбою немногихъ, такихъ-же какъ и онъ, скептиковъ. Какъ и у Спинозы, у него были только сестры, вмѣстѣ съ которыми онъ росъ. Безъ сомнѣнія, въ обоихъ случаяхъ, искренность убѣжденія и гордость мученичества оказывали ему сильную поддержку въ этой борьбѣ съ обществомъ. Подобная поддержка является всегда, что и прекрасно, такъ какъ иначе не завязывалось бы никакой борьбы; однако, старыя привязанности никогда вполнѣ не замѣняются новыми. Отверженные своей семьей, мы можемъ искать дружбы съ подобными намъ отщепенцами; но эти новыя и непрочныя умственныя симпатіи мало вознаграждаютъ за потерю прежнихъ глубокихъ симпатій, со всѣми связанными съ ними ассоціаціями и всѣми воспоминаніями дѣтства.

Спиноза долженъ былъ это чувствовать и, чтобы утолить жажду своего нѣжнаго сердца, онъ задумалъ жениться на дочери своего друга и наставника, Ванъ-денъ-Эндэ.

Этотъ Ванъ-денъ-Эндэ имѣлъ нѣкоторое вліяніе на жизнь Спинозы. Онъ былъ врачемъ въ Амстердамѣ и управлялъ филологической семинаріей съ такимъ успѣхомъ, что всѣ самые богатые граж-

дане посылали къ нему своихъ сыновей; однако, впослѣдствіи оказалось, что къ каждой дозѣ латинскаго языка онъ прибавлялъ дозу атеизма. Ванъ-денъ-Эндэ взялся учить Спинозу латыни и согласился давать ему помѣщеніе и столъ съ условіемъ, чтобы онъ помогалъ ему обучать его учениковъ. Спиноза съ радостью принялъ это предложеніе: зная языки еврейскій, нѣмецкій, испанскій, португальскій (и, конечно, голландскій) онъ чувствовалъ настоятельную потребность изучить латинскій.

У Ванъ-денъ-Эндэ была дочь; ея личныя достоинства подлежатъ сомнѣнію, но она въ совершенствѣ знала латинскій языкъ и была прекрасной музыкантшей. Обучать молодого Спинозу по большей части приходилось ей, и, какъ естественное послѣдствіе этого, ученикъ влюбился въ учителя. Намъ рисуются эти отношенія совершенно иначе, чѣмъ любовь Абелара и Элоизы. Спинозы мы не воображаемъ невнимательнымъ къ ученію, но еще болѣе усерднымъ къ нему, разъ что оно преподается такимъ нѣжнымъ ротикомъ: онъ не былъ невнимателенъ, но и не былъ всецѣло поглощенъ своимъ урокомъ. Онъ впивается глазами въ ея руку, когда она перевертываетъ страницы и горитъ желаніемъ коснуться ея. Когда, отыскивая слова въ лексиконѣ, ихъ руки соприкасаются,—онъ дрожитъ, но слово, всетаки находится. Урокъ оканчивается, онъ отваживается на робкій комплиментъ, который она принимаетъ съ благосклонной усмѣшкой; но улыбка пропадаетъ даромъ, потому что стыдливый философъ потупляетъ взоры; поднявъ ихъ, онъ только видитъ, какъ она убѣгаетъ, возвращаясь къ своимъ домашнимъ обязанностямъ или къ другому ученику: и онъ вздыхая смотритъ ей вслѣдъ. Но, къ стыду женской разборчивости, нашъ Абеларъ въ юбкѣ былъ болѣе плѣненъ блистательными прелестями нѣкоего Керкеринга, молодого гамбургскаго купца, который также бралъ уроки латинскаго языка и любви у ихъ прекраснаго учителя. Такъ какъ онъ подкрѣплялъ свои притязанія болѣе дѣйствительными соблазнами въ видѣ жемчужныхъ серегъ, колецъ и т. д.,—то совершенно затмилъ бѣднаго Бенедикта, обратившагося отъ любви къ философіи.

Однако, его успѣхи въ латинскомъ языкѣ были значительны; онъ легко понималъ его и находилъ его неоцѣненнымъ въ своихъ философскихъ занятіяхъ, въ особенности, когда сочиненія Декарта попали ему въ руки: онъ съ жадностью изучилъ ихъ, чувствуя, что въ нихъ открывается передъ нимъ новый міръ. Правила древнихъ еврейскихъ мудрецовъ требовали, чтобы вмѣстѣ съ изуче-

ніямъ закона учились какому-нибудь механическому ремеслу. Не достаточно, говорили они, быть ученымъ, необходимо еще умѣть зарабатывать себѣ средства къ жизни. Поэтому, Спиноза, до своего отлученія, научился полировать стекла для телескоповъ, микроскоповъ и т. д.; онъ дошелъ въ этомъ до такого совершенства, что Лейбницъ между прочемъ писалъ ему: «среди многихъ прекрасныхъ вещей, которыя я слышалъ о васъ, я узнаю съ немалымъ интересомъ, что вы весьма искусный оптикъ». Полировкой стеколъ онъ снискивалъ себѣ пропитаніе, скромное, правда, но соотвѣтствующее его нуждамъ. Вмѣстѣ съ этимъ, для отдыха, онъ занимался рисованіемъ и въ немъ достигъ вскорѣ значительнаго совершенства. У Колеруса хранился портфель съ портретами различныхъ знаменитостей, нарисованныхъ имъ; между нимъ былъ портретъ его самого въ костюмѣ Мазаніелло [1]).

На двадцать-восьмомъ году Спиниза оставилъ свой родной городъ Амстердамъ, и рѣшась посвятить всю свою жизнь наукѣ, удалился въ Ринсбургъ, близъ Лейдена, гдѣ, продолжая заниматься полировкой стеколъ, все свободное время проводилъ въ занятіяхъ философіей. Плодомъ этихъ уединенныхъ занятій было *Сокращенное изложеніе размышленій Декарта* съ приложеніемъ, гдѣ онъ въ первый разъ высказалъ главныя основы своей собственной системы; это произведеніе чрезвычайно интересно, какъ самое точное и понятное изложеніе ученія Декарта, какое когда либо появлялось; а прибавленіе любопытно потому, что въ немъ заключаются первые зародыши *этики*. Оно произвело глубокое впечатлѣніе и когда въ слѣдующемъ году онъ переселился въ Вурбургъ,—маленькую деревеньку близъ Гаги,—его репутація привлекла къ нему множество посѣтителей. Многіе изъ учениковъ Декарта стали враждебно относиться къ Спинозѣ за то, что онъ указалъ на слабыя мѣста системы ихъ учителя, что и было причиной многихъ грубыхъ нападокъ съ ихъ стороны. Но вниманіе всего мыслящаго міра было устремлено на него, а ясность и точность его сочиненій возбуждали всеобщее удивленіе. Кругъ его друзей настолько увеличился, что онъ, наконецъ, уступилъ ихъ постояннымъ просьбамъ и навсегда переселился въ Гагу. Не одни ученые искали его дружбы; но также и люди выдающагося обще-

[1]) «Ваши враги не упустили случая распустить слухъ, будто вы этимъ портретомъ желали намекнуть, что въ скоромъ времени произведете въ христіанствѣ такое же смятеніе, какое Мазаніелло произвелъ въ Неаполѣ». *Rencontre de Bayle avec Spinoza dans l'autre Monde*. 1711.

ственнаго положенія. Изъ числа послѣднихъ можемъ назвать знаменитаго Іоанна-де-Витта, который любилъ Спинозу и пользовался его совѣтами во многихъ затруднительныхъ случаяхъ. Великій Конде, во время вторженія французовъ въ Голландію, пожелалъ видѣть Спинозу и просилъ его посѣтить его. Философъ повиновался, но принцу что-то помѣшало принять его, къ своей собственной потерѣ. Эта поѣздка чуть не сдѣлалась роковой для Спинозы. Народъ, узнавъ, что онъ находится въ сношеніяхъ съ непріятелемъ, началъ подозрѣвать его въ шпіонствѣ. Хозяинъ дома, гдѣ онъ жилъ, встревоженный этими слухами, предупредилъ о нихъ Спинозу. «Не бойтесь, спокойно отвѣчалъ Спиноза, мнѣ легко оправдаться, многимъ извѣстна цѣль моей поѣздки; но что бы ни случилось, какъ только толпа соберется передъ вашимъ домомъ, я выйду и встрѣчу ее, если бы мнѣ даже пришлось подвергнуться участи Іоанна-де-Вита». Съ тѣмъ же спокойнымъ мужествомъ, съ которымъ онъ провозгласилъ истину, готовился онъ теперь встрѣтить разъяренную чернь. Къ счастью, все кончилось мирно и Спиноза былъ предоставленъ своимъ занятіямъ. Карлъ Людвигъ, желая оказать помощь столь знаменитому мыслителю, предложилъ ему вакантную каѳедру философіи въ Гейдельбергѣ. Спиноза не могъ, однако, принять ее, сознавая, что философія, которую бы ему пришлось читать, слишкомъ тѣсно связана съ теологіей, чтобы можно было обойти ея догматы, курфистръ-же поставилъ непремѣннымъ условіемъ не приводить въ лекціяхъ ничего, что могло-бы повредить существующей религіи. Спиноза отказался отъ этого предложенія, потому что общественная служба противорѣчила-бы его личнымъ убѣжденіямъ. Между тѣмъ, онъ отказывался отъ выгоднаго, а вмѣстѣ и почетнаго поста; но философское презрѣніе ко всякимъ мірскимъ почестямъ было одной изъ отличительныхъ чертъ его характера.

Изученія жизни Спинозы подкрѣпляетъ душу. Ручнымъ трудомъ зарабатывая ежедневное пропитаніе, сообразное съ своими потребностями, и отклоняя всякую денежную помощь, столь щедро предлагаемую друзьями, онъ былъ всегда веселъ, всегда въ духѣ, всегда занятъ. Въ каждомъ его поступкѣ видна героическая твердость, постоянное чувство своей независимости, достойное всякаго подражанія. Онъ отказывается отъ чужихъ убѣжденій, хочетъ составить себѣ свои собственныя; вокругъ себя онъ видитъ тайны ужасныя, непостижимыя; но не довольствуется посторонними толкованіями. Богъ далъ ему умъ и съ помощью его онъ рѣшитъ загадку

или останется безъ рѣшенія. Онъ покидаетъ синагогу; разстается съ Декартомъ и мыслитъ самостоятельно. Въ другой, гораздо болѣе мелкой сферѣ онъ также обнаруживаетъ свою независимость. Имѣя самыя скудныя средства къ существованію и кошелекъ друзей всегда для него открытый, онъ предпочитаетъ лучше ограничивать свои желанія, чѣмъ пользоваться ихъ щедростью, предпочитаетъ своимъ трудомъ добывать себѣ пропитаніе, пока еще въ силахъ добывать его. Это не было ни прихоть съ его стороны, ни какой либо низкій разсчетъ. И друзья и предложенія ихъ были самые искренніе, онъ это зналъ, но благодарилъ ихъ и отказывался. Наслѣдство, доставшееся ему послѣ смерти его отца, онъ уступилъ своимъ сестрамъ. Когда другъ его, Симонъ-де-Врисъ, выразилъ намѣреніе оставить ему свое большое состояніе, онъ не согласился принять его и заставилъ Симона измѣнить завѣщаніе въ пользу своего брата, жившаго въ Шидамѣ. Онъ не принялъ пенсію, предложенную ему съ условіемъ посвятить свое слѣдующее сочиненіе Людовику XIV и отвѣтилъ, что «не имѣетъ намѣренія посвящать чего-либо этому монарху». Онъ никому не былъ обязанъ, кромѣ Бога, одарившаго его талантами и энергіей примѣнять эти таланты къ дѣлу, а не зарывать ихъ въ землю и не дать имъ погибнуть въ праздности или въ безчестной зависимости, когда труда хватало на весь міръ [1]).

Между тѣмъ онъ выносилъ суровую, давящую нищету. Въ бумагахъ, найденныхъ послѣ его смерти, сохранились счеты его издержекъ. Однажды онъ ѣлъ ничего, кромѣ *soupe au lait* съ небольшимъ количествомъ масла, что стоило около трехъ пулупенсовъ, и выпилъ кружку пива, на что издержалъ еще три фартинга. Другой день весь обѣдъ его ограничивался миской каши съ небольшимъ количествомъ масла и изюма, что обошлось ему въ два пенса и полъ пенни. «Не смотря на то, что его часто приглашали обѣдать, говоритъ пасторъ Колерусъ, онъ предпочиталъ свой скудный домашній столъ роскошнымъ обѣдамъ на чужой счетъ». Вотъ человѣкъ, котораго его современники клеймили названіями эпикурейца и

[1]) Въ личной энергіи человѣка онъ видѣлъ основу добродѣтели и величія и въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ подсмѣивается надъ патронствомъ. «Правительства не должны бы были основывать академіи, такъ какъ онѣ гораздо болѣе служатъ къ подавленію, чѣмъ къ поощренію геніевъ. Единственный способъ содѣйствовать процвѣтанію наукъ и искусства состоитъ въ томъ, чтобы предоставить каждому человѣку говорить, что онъ думаетъ, на свой собственный страхъ и рискъ». Tract. Polit., стр. 8, § 49.

атеиста; эта репутація навсегда закрѣпилась за нимъ въ цѣлой Европѣ, за исключеніемъ одной Германіи. А между тѣмъ, какъ съ одной стороны не было, быть можетъ, человѣка, болѣе проникнутаго религіозными чувствами (такъ что Новалисъ могъ назвать его «боговдохновеннымъ»), такъ съ другой стороны обвиненіе его въ эпикуреизмѣ при дневномъ расходѣ въ два пенса и полъ пенни, то-же говоритъ само за себя.

Появленіе его *Tractatus Theologico-Politicus* было довольно важнымъ событіемъ не только въ исторіи философіи, но и въ жизни Спинозы. Состояніе умовъ въ то время не было благопріятно принятію какой-либо великой философской системы, и Спиноза считалъ необходимымъ подготовить путь для своихъ будущихъ доктринъ изслѣдованіемъ сущности той церковной власти, которая могла по произволу возбуждать столь сильныя волненія въ государствѣ, а также изслѣдованіемъ основъ, на которыхъ эта власть покоилась. Этотъ великій вопросъ все еще продолжаетъ волновать человѣчество, и столько-же любопытно, сколько и назидательно, что покойный докторъ Арнольдъ, человѣкъ почтенный и съ мнѣніями самыми ортодоксальными, проповѣдывалъ совершенно тѣ-же доктрины, что и гонимый еретикъ Спиноза [1]).

Времена были смутныя. Голландія, правда, почивала на лаврахъ, пожатыхъ въ долгой и отчаянной борьбѣ съ Испаніей. Освободивъ себя отъ чужеземнаго ига, она, казалось-бы, должна была лишь расширять свои каналы, развивать свою торговлю и наслаждаться миромъ. Но эта страна политической свободы, это убѣжище для гонимыхъ всѣхъ націй, эта республика, девизомъ которой была свобода и въ городахъ которой европейскіе свободные мыслители печатали свои сочиненія—страна эта была раздираема религіозными партіями. Преслѣдуемые евреи могли бѣжать сюда изъ Испаніи и Португаліи, ихъ синагога находилась подлѣ церкви; протестантовъ изъ Франціи и Бельгіи встрѣчали какъ братьевъ и согражданъ: но даже и здѣсь изгнанники дѣлались свидѣтелями неумолимой борьбы партій. Терпимость распространялась только на политическую свободу мысли и на религіозныя секты, но въ нѣдрахъ государственной религіи ежедневно можно было видѣть проявленія злобы и жестокости. Здѣсь гомаристы и арминіане вели диспуты о непогрѣшимости своихъ доктринъ и

[1]) Ср. Arnold, *Introductory Lectures on Modern History*: Приложеніе къ первой лекціи.

свое политическое честолюбіе прикрывали евангелическими протестаціями [1]).

Таково было положеніе вещей при появленіи *Tractatus*. Спиноза, видя прискорбные раздоры между теологами, старался доказать необходимость государственной религіи, которая, не будучи никому навязываема и не посягая на свободу частныхъ вѣрованій, только регулировала-бы внѣшніе обряды. Такъ какъ государство обязано заботиться обо всемъ, что касается до внѣшняго благосостоянія, то оно обязано также заботиться и о церкви и направлять ее сообразно общимъ желаніямъ. Но при этомъ не слѣдуетъ смѣшивать двухъ вещей совершенно различныхъ, какъ-то—свободу соблюденія внѣшнихъ обрядовъ и свободу мысли. Послѣдняя не должна зависѣть ни отъ какой гражданской власти; первая-же должна быть подчинена ей, ради общественнаго блага.

Хотя эта часть трактата не могла встрѣтить общаго одобренія, но она едва ли бы возбудила горячіе споры, еслибы Спиноза ограничился только этими соображеніями; но онъ, какъ предвозвѣстникъ современнаго нѣмецкаго раціонализма, подвергъ критикѣ Библію и напалъ на духовенство, какъ на институтъ, вредный для общественнаго блага. Любопытно, что Спиноза предвосхитилъ Гегелевскую христологію, которая въ лицѣ Штрауса, Фейербаха и Бруно Бауэра произвела столько шума въ теологическомъ мірѣ:—«Говорю вамъ, писалъ Спиноза къ Ольденбургу, что для вашего спасенія нѣтъ необходимости вѣрить во Христа воплотившагося; однако совершенно особое понятіе должно быть составлено о вѣчномъ Сынѣ Божіемъ, т. е. *о вѣчной мудрости Бога*, проявляющейся во всѣхъ вещахъ, но въ особенности *въ человѣческомъ разумѣ и по преимуществу въ Іисусѣ Христѣ*: «Dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum, secundum carnem noscere, sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum» [2]). Послѣдствія подобнаго ученія можно было предвидѣть: книга была тотчасъ-же осуждена и доступъ ее былъ запрещенъ почти во всѣ государства. Это, по обыкновенію, только еще болѣе подстрекнуло любопытство и о впечатлѣніи, произведенномъ ею, всего лучше можно судить по количеству появившихся «опроверженій». Многія изъ нихъ были лишь

[1]) Saintes, *Histoire de la Vie de Spinoza*, стр. 63.
[2]) *Opera Postuma*, p. 450.

уловками для проведенія самаго сочиненія въ нѣкоторыя страны. Въ Лейденѣ появилась изданіе подъ заглавіемъ: «*Dan. Hensii Operum Historicorum collectio prima. Edit. II, priori editione multo emendatior et auctior; accedunt quaedam hactenus inedita*». Оно было перепечатано въ Амстердамѣ подъ заглавіемъ: «*Henriquez de Villacorta, M. Dr. a Cubiculo Philippi IV, Caroli II, Archiatri Opera chirurgica omnia, sub auspiciis potentissimi Hispaniarum Regis*». Это нелѣпое заглавіе облегчило доступъ книгъ въ Испанію. Другое изданіе на французскомъ языкѣ, названное «*La Clef du Sanctuaire*», вышло въ Лейденѣ въ 1678 г.; въ Амстердамѣ одно появилось подъ заглавіемъ «*Traité des Céremonies des Juifs*» а другое—«*Reflexions curieuses d'un ésprit désinteressé*».

Научныя занятія Спинозы, его слишкомъ воздержная жизнь и недостатокъ движенія вскорѣ подорвали его здоровье, но онъ никогда не жаловался. Онъ переносилъ болѣзнь, какъ и другія страданія — молча. Только одинъ разъ у него вырвался намекъ. «Если моя жизнь протянется», писалъ онъ одному другу по поводу обѣщанія объяснить нѣкоторые вопросы. Ни жалобы, ни сожалѣнія, а только простое условіе, отъ котораго зависѣло исполненіе обѣщанія. Это былъ спокойный, мужественный человѣкъ; онъ встрѣтилъ болѣзнь и смерть, какъ встрѣчалъ бѣдность и гоненія. Самое возвышенное мужество было отличительной чертой всей его жизни и едва-ли оно могло оставить его въ послѣдніе дни; но за этимъ спокойнымъ, холоднымъ стоицизмомъ скрывалась дѣтская веселость горячаго, любящаго сердца. Отличительными чертами его характера была великодушная простота, снисходительность и терпѣніе, доходившіе до геройства. Онъ способенъ былъ даже изъ своихъ скудныхъ средствъ удѣлять бѣднымъ. Онъ распространялъ въ ученомъ мірѣ доктрины, которыя вырабатывалъ путемъ огромнаго труда, но дѣтей училъ аккуратно посѣщать богослуженіе. Когда его хозяинъ и хозяйка возвращались изъ церкви, онъ ихъ разспрашивалъ о слышанной ими проповѣди и о пользѣ, которую они изъ нея вынесли. Ему былъ чуждъ безсмысленный прозелитизмъ, разрушающій убѣжденія въ умахъ, неспособныхъ усвоить себѣ новыхъ. Однажды хозяйка спросила его, вѣритъ-ли онъ, что ея религія спасетъ ее. Онъ отвѣчалъ: «Ваша религія прекрасна, вы не должны ни искать другой, ни сомнѣваться, что она доставитъ вамъ спасеніе, если вы присоедините къ своему благочестію мирныя добродѣтели семейной жизни». Слова, полныя мудрости, и вылились они изъ души любящей, много испытавшей.

Такъ жилъ еврей Спиноза. Такъ онъ развилъ свой собственный характеръ и способствовалъ его развитію у другихъ. Всецѣло предавшись философіи, онъ нашелъ въ ней «истинное лѣкарство для души», о которомъ говоритъ Цицеронъ [1]). Единственнымъ развлеченіемъ его была трубка, пріемъ посѣтителей, бесѣда съ жильцами дома, гдѣ онъ жилъ, и наблюденіе за борьбой пауковъ. Послѣднее зрѣлище смѣшило его до слезъ.

Начало 1677 г. застало его уже близкимъ къ роковому концу. Чахотка, которою онъ страдалъ съ двадцати лѣтъ, теперь приняла ужасающіе размѣры. Въ воскресенье, 22 февраля, онъ настоялъ, чтобы его добрые хозяинъ и хозяйка оставили его и пошли въ церковь, не желая, чтобы его болѣзнь помѣшала исполненію ихъ религіозныхъ обязанностей. Они повиновались. По ихъ возвращеніи онъ поговорилъ съ ними о проповѣди и съ аппетитомъ съѣлъ кусочекъ хлѣба. Послѣ обѣда его друзья вернулись въ церковь, оставивъ его съ врачемъ. Воротясь домой, они съ грустью и удивленіемъ узнали, что онъ скончался въ три часа, въ присутствіи врача, который, взявъ лежавшія на столѣ деньги и ножикъ въ серебряной оправѣ, оставилъ трупъ безъ всякихъ дальнѣйшихъ о немъ попеченій. Такъ скончался на сорокъ-пятомъ году, въ полной силѣ и зрѣлости ума, Бенедиктъ Спиноза. «Отдайте вмѣстѣ со мною локонъ волосъ праху святаго, но отверженнаго Спинозы» восклицаетъ благочестивый Шлейермахеръ. «Великій всемірный духъ одушевлялъ его; безконечное было его началомъ и концемъ; вселенная—его единственной вѣчной любовью. Онъ былъ полонъ религіи и религіознымъ чувствомъ; и потому-то онъ стоитъ одинокій, недоступный; мастеръ своего искусства, онъ высоко поднялся надъ суетнымъ міромъ, не имѣя ни приверженцевъ, ни даже правъ гражданства» [2]).

§ II. Ученіе Спинозы.

Система Спинозы, возбудившая противъ себя такую ненависть, есть лишь логическое развитіе системы Декарта, которая вызвала столько удивленія. Чрезвычайно странно! Доказательство существованія Бога было однимъ изъ славнѣйшихъ лавровъ Декарта; дока-

[1]) *Cicero Tusc*, III. 6. Срав. также прекрасныя слова Джіордано Бруно.
[2]) Шлейермахеръ, *Rede über die Riligion*, p. 47.

зательства-же существованія Бога и невозможности никакого иного существованія,—навлекло на Спинозу почти всеобщее проклятіе.

Дугальдъ Стюартъ, обыкновенно одинъ изъ самыхъ безпристрастныхъ людей, очевидно раздѣляетъ общій предразсудокъ относительно Спинозы. Поэтому онъ не хочетъ допустить, что Спиноза, котораго онъ не любитъ, придерживается тѣхъ-же мнѣній, какъ и Декартъ, которымъ онъ восхищается. «За исключеніемъ своихъ *физическихъ* принциповъ Спиноза мало въ чемъ сходился съ Декартомъ; никогда еще два философа не различались такъ рѣзко въ своихъ метафизическихъ и теологическихъ положеніяхъ. Фонтенелль характеризуетъ систему Спинозы, какъ киртезіанизмъ, доведенный до крайности». Это далеко отъ истины. Спиноза расходится съ Декартомъ лишь въ немногихъ пунктахъ: по большей же части онъ согласенъ съ нимъ, все различіе между ними заключается въ болѣе строгомъ логическомъ развитіи принциповъ, усвоенныхъ ими обоими.

Знакомство съ сочиненіями Декарта составило важную эпоху въ жизни Спинозы. Онъ въ то время трудился надъ разрѣшеніемъ необъяснимой тайны вселенной и занимался съ ученымъ Мартейра; хотя онъ и постигъ всю еврейскую мудрость, но былъ на неизмѣримо далекомъ разстояніи отъ желанной цѣли. Декартъ увлекъ его смѣлостью своей логики и независимымъ характеромъ своего метода, который давалъ возможность искать истину во внутреннемъ мірѣ человѣка, а не въ мірѣ внѣшнемъ и ни въ свидѣтельствѣ авторитета. Онъ изучалъ Декарта съ жадностью; но вскорѣ нашелъ, что и у него загадка осталась неразгаданной. Онъ нашелъ, что фактъ собственнаго существованія былъ доказанъ Декартомъ даже съ излишкомъ; но онъ не нашелъ никакихъ доказательствъ тому высшему существованію, съ которымъ сливается его собственное бытіе и по отношенію къ которому великое Все есть лишь разнообразное проявленіе. *Cogito, ergo sum*—это неоспоримо. *Cogito, ergo Deus est*—не есть основа философа.

Тогда Спиноза спросилъ себя: каковъ тотъ *нуменъ*, который лежитъ въ каждомъ *феноменѣ*? Мы видимъ, что все измѣняется, все преходяще; но за всѣмъ этимъ должно быть нѣчто неизмѣнное, непреходящее; что это такое? Передъ нами чудесная вселенная, населенная чудными существами; но ни одно изъ нихъ не существуетъ *per se*, а только *per aliud*: они не виновники своего существованія, они опираются не на свою собственную, но на реальность высшую, на реальность τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν. Что это за реальность?

Идея совершенства, по мнѣнію Спинозы, не можетъ быть отвѣтомъ на этотъ вопросъ. Нѣтъ: великая реальность всего существующаго есть субстанція. Не субстанція въ грубомъ и обычномъ смыслѣ «тѣла», «матеріи», но въ смыслѣ *substans*, т. е. то, что присуще всѣмъ феноменамъ, что даетъ имъ опору и реальность. Что такое феноменъ? Явленіе, предметъ воспринимаемый, состояніе воспринимающаго ума. Но что порождаетъ воспріятіе, что заставляетъ умъ перейдти отъ его прежняго состоянія къ настоящему? *Нѣчто* внѣшнее производитъ эту перемѣну. Что это за *нѣчто*? Что оно *есть* само по себѣ,—этого мы никогда не можемъ знать: ибо, чтобы познать его, мы должны подвести его подъ формы и условія ума, т. е. обратить это въ феноменъ: слѣдовательно, это невѣдомое, но не отрицаемое,—это *ens*,—это нѣчто *существуетъ*; Кантъ назвалъ это *нуменомъ*, а Спиноза—субстанціей.

Всякая философія, какъ и всякое бытіе, должно исходить изъ *одного* принципа, который долженъ лежать въ основѣ всего. Что-же это за исходный принципъ, за ἀρχή?—Совершенство, отвѣчаетъ Декартъ. Нѣтъ, говоритъ Спиноза,—совершенство есть аттрибутъ чего-то, предшествующаго ему. Субстанція есть ἀρχή. Декартъ, вмѣстѣ съ большинствомъ философовъ, допускалъ дуализмъ; онъ признавалъ существованіе Бога и міра, созданнаго Богомъ. Субстанція ни въ какомъ случаѣ не была для него первичнымъ фактомъ всякаго бытія; онъ утверждалъ, напротивъ, что и протяженіе и мысль суть субстанціи; другими словами, что и духъ и матерія суть отдѣльныя, самостоятельныя субстанціи, различныя по сущности своей, и объединяемыя только Богомъ. Спиноза-же училъ, что и протяженіе и мысль не болѣе, какъ аттрибутъ, путемъ искуснаго синтеза онъ привелъ дуализмъ Декарта къ всеобъемлющему единству и такимъ образомъ пришелъ къ идеѣ о Единомъ.

Абсолютное бытіе, субстанція (называйте, какъ хотите) есть Богъ. Отъ него исходитъ всякое индивидуальное, конкретное бытіе. Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ и черезъ Бога,—и только такимъ образомъ можетъ быть понято. Здѣсь для терпѣливаго мыслителя начинаетъ разъясняться тайна міра, онъ познаетъ Бога, какъ источникъ жизни, вселенная для него ничто иное, какъ проявленіе Бога, конечное покоится на лонѣ безконечнаго; непостижимое разнообразіе разрѣшается въ единство. Существуетъ только одна реальность и эта реальность есть Богъ.

Такъ рѣшилъ Спиноза эту проблему: онъ чувствовалъ, что можетъ успокоиться на этомъ рѣшеніи, но только на немъ одномъ.

Жить съ Богомъ, познать Бога въ совершенствѣ—вотъ высочайшая точка человѣческаго развитія и счастія, и этому онъ посвятилъ свою жизнь. Взявъ своимъ девизомъ слова св. Павла. «Въ немъ мы живемъ, движемся, существуемъ», онъ вознамѣрился прослѣдить отношенія міра къ Богу и человѣку, и отношенія человѣка къ обществу.

Спиноза согласился съ Декартомъ въ слѣдующихъ трехъ существенныхъ положеніяхъ: I. Основа всякой достовѣрности есть сознаніе. II. Все, что ясно сознается, необходимо истинно; отчетливо сознанныя идеи суть истинныя идеи, истинныя выраженія объективныхъ существованій. III. Слѣдовательно, метафизическія проблемы допускаютъ математическій способъ доказательства.

Методъ Спинозы есть только дальнѣйшее развитіе метода Декарта. Декартъ допускалъ возможность примѣненія математическаго метода къ метафизикѣ, но самъ не примѣнялъ его, и это было сдѣлано Спинозой. Это можетъ казаться не важнымъ, но тѣмъ не менѣе это есть источникъ всѣхъ разногласій между Спинозой и его учителемъ. Принципы Декарта, строго развиваемые до послѣднихъ выводовъ, неизбѣжно приводятъ къ системѣ Спинозы. Но Декартъ никогда не пытался выводить строгихъ послѣдствій изъ заключеній, къ которымъ спокойно и безпощадно пришелъ Спиноза, примѣняя математическій методъ. Всѣ, возстающіе противъ выводовъ Спинозы, должны отвергнуть тѣ посылки, изъ которыхъ они выведены, такъ какъ система Спинозы есть ни болѣе, ни менѣе, какъ одно разсужденіе.

Мы намѣреваемся теперь познакомить нашихъ читателей съ этимъ разсужденіемъ и просилъ у нихъ немного вниманія и терпѣнія, полагая, что въ такомъ случаѣ не трудно будетъ понять мысль Спинозы. Предлагаемъ переводъ нѣкоторыхъ частей *этики*, сдѣланный нами съ величайшею точностью, такъ какъ находимъ полезнымъ, чтобы читатель составилъ себѣ понятіе о самомъ способѣ изложенія Спинозы и имѣлъ бы возможность судить о томъ, какъ онъ выводитъ заключенія изъ посылокъ. Сочиненіе его начинается слѣдующими восемью *опредѣленіями*:

I. Подъ тѣмъ что есть причина самого себя я разумѣю то, сущность чего вмѣщаетъ въ себѣ бытіе, или что по природѣ своей можетъ быть мыслимо, только какъ нѣчто существующее [1]).

[1]) Это важное опредѣленіе, такъ какъ оно устраняетъ всѣ затрудненія возникающія изъ представленія «безконечной цѣпи причинъ». Сомнѣвающійся всегда можетъ спросить причину первой причины. Спиноза уничтожаетъ это затрудненіе, отождествляя причину и бытіе.

II. Конечное есть то, что можетъ быть ограничено (*Terminari potest*) другимъ предметамъ, однороднымъ съ нимъ; тѣло называется конечнымъ потому, что его всегда можно представить себѣ большимъ. Такъ, мысль ограничена другими мыслями. Но тѣло не ограничиваетъ мысли, ни мысль не ограничиваетъ тѣла.

III. Подъ субстанціей я разумѣю то, что существуетъ въ самомъ себѣ и что мыслится *per se*: другими словами, понятіе о чемъ не предполагаетъ понятія о чемъ-либо другомъ, предшествующемъ ему.

IV. Подъ аттрибутомъ я разумѣю то, что умъ сознаетъ, какъ настоящую сущность субстанціи.

V. Подъ модусами я разумѣю проявленія (affectiones) субстанціи, или то, что существуетъ въ чемъ либо иномъ, черезъ посредство чего оно также понимается.

VI. Богомъ я называю существо абсолютно безконечное, т. е. субстанцію, состоящую изъ безконечныхъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ безконечную и вѣчную сущность.

Объясненіе: Я говорю абсолютно безконечное *suo genere*, ибо затѣмъ, что безконечно только *suo genere*, мы можемъ отрицать безконечные атрибуты; но абсолютно безконечное заключаетъ въ своей сущности все, что предполагается сущностью и не допускаетъ никакого отрицанія.

VII. Свободнымъ называется все, что существуетъ единственно въ силу потребности своей природы и что только ею побуждается къ дѣйствію. Но та вещь необходима, или лучше сказать подневольна, которая обязана своимъ существованіемъ другой и дѣйствуетъ по извѣстнымъ и опредѣленнымъ причинамъ.

VIII. Вѣчностью я называю само Бытіе, насколько понятіе о немъ необходимо вытекаетъ изъ простаго опредѣленія чего-либо вѣчнаго.

Таковы опредѣленія Спинозы: намъ нѣтъ надобности долго на нихъ останавливаться, хотя самъ Спиноза и часто ссылается на нихъ: при томъ, нельзя и нечего возразить противъ нихъ, какъ противъ чего-либо необычнаго или невѣрнаго, такъ какъ они суть ничто иное, какъ значеніе различныхъ терминовъ, постоянно употребляемыхъ Спинозой; онъ, конечно, вправѣ употреблять ихъ въ какомъ ему угодно смыслѣ, лишь бы только не уклонялся отъ разъ имъ принятаго, о чемъ онъ и самъ усердно заботился. Теперь мы переходимъ къ его семи аксіомамъ.

Аксіомы.

I. Все что существуетъ, существуетъ само въ себѣ, или въ чемъ-нибудь другомъ.

II. То, что не можетъ быть понято черезъ посредство чего нибудь другаго (*per alіud*) должно быть понято черезъ посредство самого себя (*per se*).

III. За всякой данной опредѣленной причиной необходимо слѣдуетъ дѣйствіе; *и vice versâ*, если нѣтъ опредѣленной причины, не можетъ послѣдовать и дѣйствія.

IV. Знаніе дѣйствія зависитъ отъ знанія причины и предполагаетъ его.

V. Предметы, не имѣющіе между собою ничего общаго, не могутъ быть поняты черезъ посредство другъ друга, т. е. понятіе объ одномъ предметѣ не предполагаетъ понятія о другомъ.

VI. Истинная идея должна согласоваться съ своимъ объектомъ (*idea vera debet cum suo ideato convenire*).

VII. То, что можетъ быть ясно сознано, какъ не-бытіе по своей сущности не предполагаетъ бытія.

Съ перваго взгляда эти аксіомы кажутся безспорными за исключеніемъ четвертой, выраженной настолько двусмысленно, что она казалась абсурдомъ; но дѣло въ томъ, что господствующее нынѣ понятіе о причинѣ и дѣйствіи, совершенно противоположное прежнему, мѣшаетъ правильной оцѣнкѣ этой аксіомы. М-ръ Галламъ доходитъ до того, что говоритъ: «повидимому въ этой четвертой аксіомѣ и въ предложеніи, основанномъ на ней, лежитъ коренная ошибка Спинозы. Отношеніе между причиной и дѣйствіемъ, очевидно, есть нѣчто совершенно отличное отъ правильнаго пониманія дѣйствія, или даже отъ нашихъ какихъ-либо знаній о немъ; еще менѣе можетъ быть принято за аксіому противоположное утвержденіе» [1]). Это замѣчаніе обнаруживаетъ отсутствіе критической проницательности, равно какъ и пониманія доктрины Спинозы; и мы удивляемся, что м-ру Галламу самому не пришло на мысль, что современныя понятія о причинѣ и дѣйствіи не соотвѣтствуютъ понятіямъ Спинозы. Смыслъ четвертой аксіомы вовсе не тотъ, будто не существуетъ такихъ дѣйствій, которыхъ причины мы бы не знали, будто человѣкъ, получившій ударъ въ темнотѣ, не знаетъ, что это ударъ (дѣйствіе), такъ какъ не знаетъ объ его непосредственной причинѣ. Спиноза хочетъ сказать только, что

[1]) Introduction to Literature of Europe, IV, 246.

для полнаго и совершеннаго знанія дѣйствія необходимо имѣть полное и совершенное знаніе причины. Если вы хотите знать дѣйствіе во всей его цѣлости, въ самомъ себѣ, вы должны также узнать о причинѣ въ ея цѣлости. Это очевидно: ибо, что такое дѣйствіе?—дѣйствіе есть осуществленная (реализированная) причина: это *natura naturans*, понимаемая какъ *natura naturata*. Мы называемъ предшествующее причиной, а послѣдующее—дѣйствіемъ; но это только относительныя обозначенія: послѣдующее само является предшествующимъ по отношенію какой-либо послѣдующей перемѣнѣ, а первое предшествующее было прежде слѣдствіемъ своей причины, и т. д. Причинность есть рядъ измѣненій; когда этотъ рядъ законченъ, мы называемъ результатъ—дѣйствіемъ. Все дѣло здѣсь въ названіи. Но для возбужденія этой перемѣны, для примененія ея, какъ мы говоримъ, существуетъ нѣкоторая сила (причина) въ природѣ; слѣдовательно, чтобы знать дѣйствіе, т. е. не только имѣть относительное понятіе о нашемъ собственномъ состояніи, слѣдующемъ за этимъ дѣйствіемъ, но и понять эту силу, эту реальность, для того, чтобы проникнуть въ ея тайну, постигнуть ее во всемъ ея цѣломъ, мы должны знать, *въ чемъ* состоитъ это дѣйствіе и *какъ* произошло оно; мы должны знать и его исходную точку и его конечное назначеніе; однимъ словомъ, мы должны перейти за предѣлы знанія феномена и достичь знанія *нумена*. Обыкновенно говорятъ, что мы знаемъ только дѣйствія, но не знаемъ причинъ. Въ сущности, мы не знаемъ ни того, ни другого. Мы знаемъ только послѣдовательность явленій и ничего болѣе. Жизненную силу, опредѣляющую эти явленія, мы называемъ по имени, но не знаемъ ея сущности; мы можемъ назвать ее протяженіемъ, теплотой, электричествомъ, поляризацией, и т. д., но назвать ее еще не значитъ объяснить.

Вотъ это собственно и говоритъ Спиноза; если бы м-ръ Галламъ только обратилъ вниманіе на то, что говорится въ слѣдующей аксіомѣ, а именно, что предметы, не имѣющіе ничего общаго между собою, не могутъ быть поняты черезъ посредство другъ друга, т. е. понятіе объ одномъ предметѣ не предполагаетъ понятія о другомъ, то онъ понялъ бы что хотѣлъ сказать Спиноза: если дѣйствіе *отлично* отъ причины, то и пониманіе дѣйствія не предполагаетъ пониманія причины; но если они *одинаковы*, то пониманіе перваго непремѣнно предполагаетъ пониманіе и второй; *ergo*, чѣмъ совершеннѣе знаніе дѣйствія, тѣмъ совершеннѣе и знаніе причины. Читатель долженъ имѣть это въ виду, изучая систему Спинозы. Теперь мы перейдемъ къ *предложеніямъ*.

Предложеніе I. Субстанція по природѣ своей предшествуетъ своимъ свойствамъ.

Доказательство. Въ силу опредѣленій 3 и 5.

Предложеніе II. Двѣ субстанціи, имѣющія различные аттрибуты, не имѣютъ между собою ничего общаго.

Доказательство. Это слѣдуетъ изъ опредѣленія 3; ибо каждая субстанція должна познаваться сама въ себѣ и черезъ самое себя; другими словами, пониманіе одной не связано съ пониманіемъ другой.

Предложеніе III. Предметы, не имѣющіе между собой ничего общаго, не могутъ находиться между собою въ причинной связи [1]).

Доказательство. Если они не имѣютъ ничего общаго, то (въ силу аксіомы 5), они не могутъ быть поняты черезъ посредство другъ друга: *ergo* (по аксіомѣ 4) одинъ не можетъ быть причиною другого. Q. E. D.

Предложеніе IV. Два или болѣе различныхъ предмета отличаются другъ отъ друга или различіемъ своихъ аттрибутовъ, или различіемъ своихъ модусовъ.

Доказательство. Все, что существуетъ, существуетъ само въ себѣ, или въ чемъ-нибудь другомъ (по аксіомѣ 1); т. е. (по опредѣленію 3 и 5) внѣ насъ (*extra intellectum*) нѣтъ ничего, кромѣ субстанціи и ея модусовъ. Внѣ насъ нѣтъ ничего, что могло-бы отличать предметы одинъ отъ другого, кромѣ субстанціи или (что тоже самое по опред. 4) [2]) ихъ аттрибутовъ и модусовъ.

Предложеніе V. Невозможно существованіе двухъ или болѣе субстанцій одной и той-же природы или съ одинаковыми аттрибутами.

---

[1]) Это заблужденіе было однимъ изъ тѣхъ, которыя оказали наиболѣе вреда философскому мышленію. Много лѣтъ оно не возбуждало никакихъ споровъ и большинство метафизиковъ до сихъ поръ не отдѣлялось отъ него. См. Милля *System of Logic*. II, 376—386. Метафизики утверждаютъ, что только *подобное* можетъ дѣйствовать на *подобное*. Это-же утверждалъ Анаксагоръ и это было основаніемъ его системы. Если оно справедливо, то и система его вѣрна. Хотя и справедливо, что *подобное* производитъ (причиняетъ) *подобное*, то не менѣе справедливо, что *подобное* производитъ и *неподобное* ему: такъ, огонь, коснувшись нашего тѣла, производитъ *боль*, приложенный къ пороху—взрывъ, а приложенный къ дереву—уголь; всѣ эти дѣйствія неподобны своей причинѣ. Разсужденіе Спинозы логично; тѣ-же, кто послѣ него впали въ туже ошибку, не имѣютъ этого извиненія.

[2]) Въ оригиналѣ, вслѣдствіе описки, указано на аксіому 4, вмѣсто опредѣленія 4; Ауэрбахъ въ своемъ переводѣ удержалъ эту ошибку. Мы указываемъ на это потому, что ссылка на 4 аксіому не имѣетъ смысла и способна лишь сбить съ толку изучающаго Спинозу.

Доказательство. Если-бы существовало много различныхъ субстанцій, то онѣ должны-бы различаться или своими различными аттрибутами, или своими модусами (по предл. 4). Если субстанціи различаются аттрибутами, то изъ этого слѣдуетъ, что существуетъ только одна субстанція съ одинаковыми аттрибутами; но если субстанціи различаются своими модусами, то, такъ какъ субстанція предшествуетъ въ природѣ своимъ модусамъ, должна быть разсматриваема независимо отъ нихъ; т. е. (по опредѣленію 3 и 6) не можетъ быть мыслима, какъ отличная отъ другой субстанціи; т. е. (по предл. 4) не можетъ быть нѣсколько субстанцій, но только одна субстанція Q. E. D.

Предложеніе IV. Одна субстанція не можетъ быть создана другой субстанціей.

Доказательство. Не можетъ быть двухъ субстанцій съ одинаковыми аттрибутами (по предл. 5), одна не можетъ быть причиной другой.

Королларій I. Отсюда слѣдуетъ, что субстанція не можетъ быть создана чѣмъ-либо другимъ. Такъ какъ ничего не существуетъ кромѣ субстанціи и ея модусовъ (по аксіомѣ 1 и опред. 3 и 5), и такъ какъ субстанція не можетъ быть создана другой субстанціей, то слѣдовательно она сама себя причиняетъ.

Королларій II. Это предложеніе еще легче доказывается нелѣпостью противоположнаго предложенія; ибо если субстанція можетъ быть создана чѣмъ-либо другимъ, то понятіе о ней зависѣло-бы отъ понятія о причинѣ (по аксіомѣ 4) [1]), въ такомъ случаѣ (по опредѣл. 3), она уже не будетъ субстанціей.

Предложеніе VII. Природѣ субстанціи присуще бытіе.

Доказательство. Субстанція не можетъ быть создана чѣмъ-либо другимъ (по короллар. и предл. 6) и потому она есть сама себѣ причина; т. е. (по опред, 1) ея сущность необходимо предполагаетъ бытіе; или природѣ субстанціи присуще бытіе. Q. E. D.

Предложеніе .VII Всякая субстанція безконечна.

Доказательство. Существуетъ только одна субстанція съ одними и тѣми-же аттрибутами, и она должна быть или безконечной или конечной. Но конечной она не можетъ быть потому, что (по опредѣл. 2) еслибъ она была конечной, то должна-бы быть ограничена другой субстанціей той-же самой природы, и въ этомъ случаѣ было-бы двѣ субстанціи съ одинаковымъ аттрибутомъ, что

---

[1]) Здѣсь и начинается раскрываться вся сила и значеніе аксіомы 4.

(по предл. 5) нелѣпо. Слѣдовательно, субстанція безконечна. Q. E. D.

Схолія. Я не сомнѣваюсь, что для всѣхъ, кто судитъ сбивчиво о предметахъ и кто не привыкъ доходить до первыхъ причинъ, будетъ трудно понять доказательства предложенія, такъ какъ всѣ эти люди недостаточно ясно различаютъ видоизмѣненія (модификаціи) субстанцій отъ самой субстанціи и вообще не знаютъ какимъ образомъ происходятъ предметы. Видя, что въ природѣ все имѣетъ начало, они думаютъ, что и субстанція имѣетъ такое-же начало, потому что тотъ, кто не знаетъ истинныхъ причинъ вещей, смѣшиваетъ всѣ вещи и не понимаетъ, почему деревья не говорятъ, какъ люди, или почему люди не могутъ вырости изъ камня, какъ они выростаютъ изъ сѣмени или почему-бы всѣ формы не могли измѣниться въ другія формы. Равнымъ образомъ тѣ, которые смѣшиваютъ божественную природу съ человѣческой, естественно приписываютъ Богу человѣческія страсти, въ особенности, когда они не знаютъ, какъ эти страсти возникаютъ въ душѣ. Но если люди вникнутъ въ природу субстанціи, то у нихъ не останется ни малѣйшихъ сомнѣній относительно истинности предл. 7; мало того, это предложеніе сдѣлается для всѣхъ аксіомой и превратится въ общепризнанную истину. Тогда они поймутъ, что субстанція есть то, что существуетъ само въ себѣ и понимается черезъ самого себя, т. е. знаніе о чемъ-нибудь не требуетъ знанія о чемъ-либо предшествующимъ ему [1]). Но подъ модификаціей они поймутъ нѣчто существующее въ чемъ-либо другомъ,— пониманіе чего образуется черезъ пониманіе вещей, въ которыхъ оно существуетъ, или къ которымъ принадлежитъ; поэтому, мы можемъ имѣть правильныя идеи о несуществующихъ модификаціяхъ, потому что, хотя внѣ разума онѣ не имѣютъ реальности, но ихъ сущность заключена въ сущности чего-либо другаго, такъ что онѣ могутъ быть познаваемы черезъ посредство этого другого. Истина субстанціи (внѣ сознанія) заключается исключительно только въ самой себѣ, потому что она познается *per se*. Поэтому, если кто говоритъ, что имѣетъ отчетливое и ясное понятіе о субстанціи, и все-таки сомнѣвается въ существованіи этой субстанція, то

[1]) Читатель долженъ помнить результатъ философіи Декарта, если желаетъ вполнѣ понять смыслъ ученія Спинозы и основаніе, изъ котораго оно вытекаетъ. Декартъ, какъ мы видѣли, считалъ несомнѣннымъ только бытіе. Бытіе было первичнымъ фактомъ всякой философіи, безпорнымъ и очевиднымъ само по себѣ.

это все равно что сказать, что у него есть вѣрная идея, но, тѣмъ не менѣе, онъ сомнѣвается не ложная-ли она (что сдѣлается очевидно, если немного подумать объ этомъ); или, если утверждать, что субстанція создается, то это все равно, что утверждать, будто вѣрная идея сдѣлалась ложной, а нелѣпѣе этого ничего быть не можетъ. Отсюда необходимо слѣдуетъ, что существованіе субстанціи, такъ же какъ и ея сущности, есть вѣчная истина. И отсюда мы должны заключить, что существуетъ только одна субстанція, имѣющая одинъ и тотъ-же аттрибутъ,—положеніе, требующее болѣе полнаго развитія. Поэтому, я замѣчу

1) Что правильное опредѣленіе предмета заключаетъ въ себѣ и выражаетъ только природу предмета опредѣляемаго. Отсюда слѣдуетъ, что:

2) Никакое опредѣленіе не заключаетъ въ себѣ и не выражаетъ ничего, кромѣ природы опредѣляемаго предмета: т. е. опредѣленіе треугольника выражаетъ лишь природу треугольника, но не извѣстное число треугольниковъ.

3) Необходимо должна быть опредѣленная причина существованія каждаго существующаго предмета.

4. Эта причина, въ силу которой что-либо существуетъ, должна заключаться или въ природѣ и опредѣленіи существующаго предмета (если бытіе присущее его природѣ), или же должна находиться внѣ его, должна составлять нѣчто, отличное отъ него.

Изъ этихъ положеній слѣдуетъ, что если существуетъ извѣстное число индивидуальностей, то непремѣнно должна быть причина, почему это число таково, а не больше и не меньше; *ergo*, если на свѣтѣ живетъ 20 человѣкъ (для большей ясности я предположу, что они существовали всѣ разомъ, что прежде ихъ не было), то для объясненія существованія этихъ двадцати человѣкъ не достаточно будетъ указать на человѣческую природу, какъ на причину ихъ существованія, но необходимо еще указать причину, почему существуетъ только двадцать человѣкъ, такъ какъ (по замѣчанію 3) все, что существуетъ, должно имѣть свою причину. Эта причина, однако (по замѣчаніямъ 2 и 3) не можетъ заключаться въ самой человѣческой природѣ, ибо правильное опредѣленіе человѣка не предполагаетъ числа 20. Поэтому (по замѣчанію 4) причина, почему существуетъ двадцать человѣкъ и почему существуетъ каждый человѣкъ, должна лежать внѣ ихъ, а отсюда мы должны абсолютно заключить, что все, что по природѣ своей допускаетъ существованіе множества индивидуальностей, должно

необходимо имѣть внѣшнюю причину. Такъ какъ природѣ субстанціи присуще бытіе, то необходимость его должна входить въ ея опредѣленіе и, слѣдовательно, изъ одного только опредѣленія ея мы должны вывести ея существованіе. Но такъ какъ изъ ея опредѣленія, какъ уже показано въ замѣчаніяхъ 2 и 3, невозможно вывести существованія многихъ субстанцій, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что можетъ существовать только *одна* субстанція одной и той же природы.

Здѣсь мы прерываемъ нашъ переводъ Спинозы, прежде чѣмъ углубляться въ геометрическое изложеніе его теологіи. Мы уже достаточно показали, съ какой строгостью и точностью онъ постепенно выводитъ свои слѣдствія, причемъ каждое положеніе его вытекаетъ изъ предыдущаго. Поэтому, кто желаетъ изучить систему Спинозы во всѣхъ подробностяхъ, долженъ самъ читать его *этику*, сокращать же ее невозможно. Для дополненія нашего изложенія его доктрины, мы укажемъ вкратцѣ на главныя положенія.

Существуетъ только одна безконечная субстанція, и эта субстанція есть Богъ. Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ; безъ Него ничего и немыслимо. Онъ есть всемірное бытіе, а всѣ вещи суть Его проявленія. Онъ есть единственная субстанція; все же другое есть модусъ; однако, безъ субстанціи модусъ не можетъ существовать. Богъ, разсматриваемый въ аттрибутахъ безконечной субстанціи, есть *natura naturans*,—разсматриваемый же какъ проявленіе, какъ модусы, въ которыхъ являются его аттрибуты, Богъ есть *natura naturata*. Онъ причина всего, причина постоянная (имманентная), не переходящая (трансцендентальная). Онъ имѣетъ два безконечные аттрибута—протяженіе и мысль. Протяженіе есть видимая мысль, а мысль есть невидимое протяженіе, они суть объективъ и субъективъ, которыхъ тождество есть Богъ. Всякая *вещь* есть модусъ божескаго аттрибута протяженія; всякая *мысль*, желаніе, или чувство—модусъ божескаго аттрибута мысли. Что протяженіе и мысль не суть субстанціи, какъ то утверждалъ Декартъ, очевидно изъ того, что они не постигаются *per se*, но *per aliud*. *Нѣчто* протяженно: что же такое? Не само протяженіе, но нѣчто предшествующее ему, т. е. субстанція. Субстанція не создаваема, но создается въ силу внутренней потребности своей природы. Существующихъ вещей можетъ быть много, но существованіе только одно: много формъ, но только одна субстанція. Богъ есть «*idea immanens*»—Единое и Все.

Таковъ краткій очеркъ основной доктрины Спинозы. Теперь

мы спросимъ читателя, какъ примиритъ онъ эту проникнутую глубокой религіозностью философію съ тѣмъ фактомъ, что почти всеобщій голосъ заклеймилъ ее именемъ атеизма? Можно ли это понять? Да; три причины сами собою представляются: 1) личность, съ которою этотъ эпитетъ дается противникомъ съ незапамятныхъ временъ, начиная отъ Сократа и до Готлиба Фихте; 2) неясность полемической точки зрѣнія и поспѣшность партійныхъ приговоровъ; 3) двусмысленность слова субстанція, вслѣдствіе чего Бога смѣшали съ матеріальнымъ міромъ.

Послѣдній пунктъ особенно важенъ и заслуживаетъ вниманія. Съ перваго взгляда слова «Богъ есть безконечная субстанція» походятъ на атеизмъ школы Гольбаха; но стоитъ прочесть двадцать страницъ изъ Спинозы, чтобы убѣдиться, что это недоразумѣніе; Спиноза положительно учитъ, что Богъ—*не тѣлесенъ*, но что тѣло есть модусъ протяженія [1]). Нѣтъ: Богъ не есть матеріальная вселенная, но вселенная есть лишь проявленіе его безконечнаго аттрибута протяженія: Онъ есть *тождество natura naturans* и *natura naturata* [2]).

Поэтому все сходство между атеизмомъ и спинозизмомъ есть только внѣшнее, словесное; но исторія философіи представляетъ не мало примѣровъ, когда аналогіи въ словахъ и двусмысленныя выраженія становились источникомъ величайшихъ ошибокъ, а потому это обвиненіе не должно удивлять читателя.

На ряду съ неизбѣжными недоразумѣніями, возникшими вслѣд-

---

[1]) Дугальдъ Стюартъ нѣсколько наивно замѣчаетъ, что «Спиноза нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не признаетъ себя атеистомъ» (да и онъ очень-бы удивился подобному обвиненію); однако, человѣкъ, понимающій настоящую цѣль его разсужденій, не станетъ спорить, что по своимъ практическимъ тенденціямъ атеизмъ и спинозизмъ—одно и тоже». Можетъ быть и такъ, однако никто не имѣетъ права обвинять Спинозу въ атеизмѣ только потому, что его ученіе имѣетъ тѣ-же практическія тенденціи, какъ и атеизмъ. Спиноза не отрицалъ существованія Бога; онъ отрицалъ существованіе міра, слѣдовательно, онъ былъ *акосмистъ*, а не атеистъ. Если практическая тенденція этихъ двухъ противоположныхъ системъ одна и та же, то Спиноза въ этомъ нисколько не виноватъ.

[2]) «Natura naturans et natura natuarta in identitate Deus est». Необходимо имѣть въ виду, что *тождественное* здѣсь не значитъ *одно и тоже* (какъ въ обыкновенномъ смыслѣ): оно означаетъ корень, изъ котораго выростаютъ два противоположныхъ ствола и изъ котораго они получаютъ общую жизнь. Человѣкъ, напримѣръ, есть тождество души и тѣла; вода есть тождество кислорода и водорода. Постоянно дѣлаются крупныя ошибки вслѣдствіе смѣшенія общеупотребительнаго смысла слова съ философскимъ.

ствіе употребленія Спинозою слова субстанція, мы должны поставить какъ одну изъ причинъ его дурной славы недоразуменія, порожденныя его ученіемъ о конечныхъ причинахъ. Хотя уже Бэконъ энергически порицалъ всякія поиски за конечными причинами,—«этими безплодными дѣвами», какъ онъ характерно называлъ ихъ, указывая на громадныя заблужденія, къ которымъ приводятъ эти поиски; хотя съ развитіемъ и расширеніемъ границъ науки эти поиски постепенно ослабѣвали, однако ихъ продолжали люди съ блестящимъ умомъ и талантами, считая ихъ за самый надежный путь къ изслѣдованію нѣкоторыхъ областей знанія. Несмотря, однако, на то, что это заблужденіе раздѣлялось людьми, о которыхъ мы не можемъ говорить безъ уваженія, но уже тотъ фактъ, что къ конечнымъ причинамъ прибѣгали только въ тѣхъ областяхъ изслѣдованія, гдѣ вслѣдствіе несовершенныхъ знаній метафизическій методъ все еще можетъ оказывать свое пагубное вліяніе, фактъ этотъ, мы полагаемъ, ясно указываетъ на *природу* этого заблужденія. Между тѣмъ какъ ни астрономъ, ни физикъ, ни химикъ не прибѣгаютъ къ помощи теологіи, есть много біологовъ, которые считаютъ ее своимъ путеводнымъ свѣточемъ. Кювье утверждаетъ, что обязанъ ей своими открытіями; Оуэнъ объявляетъ, что она не разъ помогала ему. Мы не можемъ здѣсь остановиться на обсужденіи значенія конечныхъ причинъ, но читатель, вѣроятно, съ интересомъ прочтетъ замѣчательный анализъ Спинозы, помѣщенный въ приложеніи къ его книгѣ *De Deo*.

«Люди все дѣлаютъ для какой-нибудь цѣли, для достиженія добра, или пользы, которой желаютъ. Поэтому, они всегда стараются узнать только конечныя причины того, что произошло, и, узнавъ ихъ, удовлетворяются, не имѣя больше поводовъ къ сомнѣніямъ. Но, когда они ни отъ кого не могутъ получить свѣдѣній объ этихъ конечныхъ причинахъ, имъ остается только обратиться къ самимъ себѣ и размышлять о цѣляхъ, побуждающихъ ихъ самихъ къ подобнымъ-же дѣйствіямъ, и такимъ образомъ они неизбѣжно судятъ по своему уму объ умѣ другихъ. Затѣмъ, такъ какъ въ самихъ себѣ и внѣ себя они находятъ множество средствъ въ высшей степени пригодныхъ для достиженія ихъ личныхъ выгодъ,—напримѣръ, глаза—чтобы видѣть, зубы—чтобы разжевывать пищу, растенія и животныя—для употребленія въ пищу, солнце—чтобы давать имъ свѣтъ, море—чтобы доставлять имъ рыбу, и т. д.—то они начинаютъ смотрѣть на всѣ предметы въ природѣ, какъ на средства для ихъ личнаго благополучія, и такъ какъ всѣ эти предметы были найдены ими уже готовыми, а не созданы ими, то они начинаютъ думать, что кто-то другой приспособилъ эти средства для ихъ пользы. Смотря на всѣ предметы какъ на *средства*, люди не могутъ признать, чтобы эти предметы произошли сами собою, но исходя изъ того, какъ въ практической жизни они сами приготовляютъ для себя все нужное, они заключаютъ, что есть какой-то властитель или властители природы, одаренные человѣческой свободой, которые изготовили всѣ предметы для людей, все создали для ихъ пользы. Но такъ какъ люди никогда ничего не слыхали объ умѣ этихъ властителей, то они необходимо должны судить о немъ по своему собственному, и потому они заключали, что боги направляютъ все ко благу человѣка, чтобы держать его въ своей власти и пользоваться отъ него всякимъ почетомъ. Отсюда-же каждый, сообразно съ своимъ характеромъ, придумываетъ свой способъ поклоненія Богу, чтобы Богъ полюбилъ его больше другихъ и направилъ-бы все къ выгодамъ его слѣпой алчности и ненасытной скупости. Такимъ образомъ, этотъ предразсудокъ превратился въ суевѣріе и пустилъ глубокіе корени въ умѣ человѣка; и вотъ почему люди такъ усердно искали конечныхъ причинъ всѣхъ вещей. Однако, стараясь показать, что природа ничего не дѣлаетъ напрасно (т. е. безполезнаго для людей), они, мнѣ кажется, доказали только, что природа и боги столь-же безумны, какъ и люди. И замѣтьте, прошу васъ, къ чему привело людей это мнѣніе. Рядомъ со многими полезными вещами въ природѣ, они необходимо находятъ не мало и вредныхъ, каковы бури, землятресенія, болѣзни, и т. д.; и эти послѣднія, какъ полагаютъ люди, происходятъ потому, что боги гнѣваются на нихъ за какое-нибудь причиненное имъ людьми оскорбленіе, или за ошибку при воздаваніи имъ почестей; и хотя ежедневный опытъ опровергаетъ это и показываетъ безчисленными примѣрами, что счастіе и несчастіе безразличны и выпадаютъ на долю людей благочестивыхъ и нечестивыхъ,—но люди все-таки не отказываются отъ своихъ застарѣлыхъ предразсудковъ. Для нихъ гораздо легче относить эти явленія къ разряду вещей, причина которыхъ имъ неизвѣстна, и такимъ образомъ оставаться при своемъ теперешнемъ, врожденномъ невѣжествѣ, чѣмъ разрушать все зданіе своей вѣры и воздвигнуть новое».

Мы не можемъ продолжать далѣе это разсужденіе, такъ какъ Спиноза ссылается потомъ на предложенія, доказанныя въ *этикѣ*; но и приведеннаго нами достаточно, чтобы показать, какъ онъ

ясно и выразительно описываетъ антропоморфическую тенденцію судить о Безконечномъ съ помощью конечной мудрости. Этимъ мы закончимъ изложеніе теологіи Спинозы, представляющей одно изъ самыхъ необыкновенныхъ усилій спекулятивной способности, о какой только передаетъ намъ исторія. Мы видѣли съ какой математической точностію Спиноза развиваетъ свою теологію; мы слѣдовали за нимъ шагъ за шагомъ, увлекаемые впередъ его неотразимой логикой; и все-таки, окончательное впечатлѣніе, оставляемое имъ въ насъ, то, что въ его системѣ есть *логическая*, но не *жизненная* истина. Мы отступаемъ назадъ передъ выводами, къ которымъ онъ приводитъ насъ съ такой неотразимой силой; мы заглядываемъ въ пропасть, на краю которой очутились, и не видя тамъ ничего, кромѣ хаоса и отчаянія, отказываемся воздвигнуть здѣсь свой храмъ. Мы спѣшимъ внимательно провѣрить пройденный нами путь, чтобы убѣдиться, не ложенъ ли онъ; мы изслѣдуемъ каждое изъ его положеній, чтобы увидѣть, нѣтъ ли въ нихъ какой-либо скрытой ошибки, которая бы могла объяснить всѣ другія ошибки. Дойдя до его исходной точки, мы принуждены сознаться, что не нашли никакой ошибки, что каждое заключеніе есть только развитіе предыдущихъ положеній; и, несмотря на все это, нашъ умъ отказывается принять эти заключенія.

Таково положеніе изучающаго Спинозу: онъ видитъ длинную цѣпь разсужденій, которыя развиваются съ самой строгой послѣдовательнастью. Его не ослѣпляютъ ни риторика, не сбиваютъ съ тольку примѣры, нѣтъ никакого искуснаго подхода къ предразсудкамъ или страстямъ; къ нему обращаешься, какъ къ разсуждающему существу и разъ согласившись съ опредѣленіями и аксіомами, для него также невозможно сомнѣніе въ его положеніяхъ, какъ невозможно сомнѣніе въ положеніяхъ Эвклида. Тѣмъ не менѣе мы повторяемъ, что заключенія Спинозы отвергаются; это не та истина, которой искалъ изслѣдователь; это не выраженіе той многообразной жизни, разгадку которой онъ пытался разрѣшить.

Не будучи въ состояніи объяснить себѣ причины этой неудовлетворительности, читатель съ нетерпѣніемъ обращается къ сочиненіямъ другихъ писателей и въ ихъ критикахъ и опроверженіяхъ ищетъ выхода изъ своего затруднительнаго положенія. Но—и это составляетъ замѣчательный фактъ въ исторіи философіи,—онъ находитъ, что этотъ смѣлый и необыкновенный мыслитель никогда не былъ опровергнутъ на той почвѣ, на которой стоялъ. Многіе брали его отдѣльныя положенія, и, выхвативъ ихъ изъ цѣлой си-

стемы, безъ труда доказывали ихъ полное противорѣчіе съ ихъ собственными системами. Это дѣло не трудное [1]). Съ другой стороны, онъ находитъ, что великіе нѣмецкіе метафизики принимаютъ основныя положенія Спинозы и расходятся съ нимъ только въ подробностяхъ или въ выраженіяхъ. Въ ихъ сочиненіяхъ тѣ же выводы не кажутся такими ужасными, такъ какъ они выражены высокопарными фразами и двусмысленнымъ краснорѣчіемъ; но вся разница только въ словахъ. И такъ, значитъ, нѣтъ выхода? Долженъ я принять систему Спинозы, не смотря на ея отталкивающій характеръ? Таково затруднительное положеніе изучающаго Спинозу.

Выйти изъ этого положенія, мы полагаемъ, возможно только если обратиться къ аргументу, который въ самомъ корнѣ подсѣкаетъ всякое метафизическое значеніе. Если Спиноза ошибся, то его ошибка должна быть *исходная*, первоначальная, такъ какъ мы видѣли, что она не заключается въ его логической дедукціи. И дѣйствительно, эта ошибка исходная и его методъ ясно ее обнаруживаетъ. Примѣненіе геометріи къ метафизикѣ чрезвычайно не нравится метафизикамъ, потому что лучше всего обнаруживаетъ безплодность ихъ попытокъ. Геометрія наука чисто дедуктивная; изъ немногихъ опредѣленій и аксіомъ она выводитъ цѣлый рядъ слѣдствій. Метафизика также наука чисто дедуктивная; изъ нѣсколькихъ опредѣленій и аксіомъ она возсоздаетъ цѣлую вселенную. Дамиронъ, въ своемъ прекрасномъ *Mémoire*, отрицаетъ возможность примѣненія геометрическаго метода къ метафизикѣ, такъ какъ нашъ умъ не можетъ составить себѣ столь ясныхъ и безспорныхъ понятій о субстанціи, причинѣ, времени, добрѣ и злѣ, какъ о точкахъ, линіяхъ и поверхностяхъ; и всякій разъ, какъ являлись попытки выработать такія ясныя понятія, онѣ достигались не иначе, какъ принося имъ въ жертву какую-нибудь часть реальности, сосредоточивая вниманіе на одной сторонѣ предмета и выпуская изъ вида другую [2]). Это совершенно вѣрно по отно-

[1]) Такъ возражаетъ Спинозѣ Бейль; а между тѣмъ Дугальдъ Стюартъ говоритъ объ его возраженіи, какъ объ одномъ «изъ самыхъ обстоятельныхъ и остроумныхъ опроверженій, когда-либо появлявшихся». Мы думаемъ, что на мнѣніе М. Стюарта значительно повліяло его нерасположеніе къ выводамъ, которые онъ считалъ нераздѣльными съ Спинозизмомъ. Теперь почти всѣми признается попытка Бейля опровергнуть Спинозу весьма жалкою. Якоби признаетъ Спинозизмъ неопровержимымъ для всѣхъ, кто рѣшаетъ міровую проблему съ точки зрѣнія разума; только одна вѣра можетъ рѣшить ее иначе.

[2]) Mèmoire sur Spinoza, 19, 20.

шенію къ метафизикѣ вообще, но не по отношенію къ Спинозѣ, понятія котораго о субстанціи, причинѣ и т. д. не менѣе ясны, чѣмъ и понятія его о линіяхъ и поверхностяхъ, — на чемъ мы теперь и настаиваемъ. Спрашивается, *отчего* мы не можемъ имѣть столь же ясныхъ понятій о субстанціи, причинѣ, какъ о линіяхъ и поверхности? Отвѣтъ на этотъ вопросъ есть окончательное осужденіе метафизики: потому что геометрія *никогда не выходитъ изъ сферы своего первоначальнаго положенія*, потому что ея аксіомы представляютъ несомнѣнную ясность, а ея выводы имѣютъ несомнѣнную истинность. Линіями и поверхностями она начинаетъ, линіями и поверхностями она кончаетъ. Это чисто субъективная и дедуктивная наука. Ея истины, объективно примѣненныя, не включаютъ въ себѣ никакихъ *другихъ элементовъ*, кромѣ данныхъ имъ *первоначально*. Когда отъ *идеальныхъ* линій и ихъ отношеній мы переходимъ къ *реальнымъ* линіямъ и отношеніямъ, мы все-таки остаемся въ той же сферѣ линій и ихъ отношеній; и самый величайшій геометръ не можетъ сказать намъ ничего о какомъ-либо другомъ свойствѣ субстанціи; ему рѣшительно недоступны никакія отношенія, кромѣ отношеній поверхностей. Если бы метафизика точно также могла оставаться въ сферѣ своихъ первоначальныхъ положеній, то она могла бы въ такомъ случаѣ соперничать съ геомеріей въ точности; но къ несчастью, метафизика, отправляясь изъ сферы субъективной, немедленно переходитъ въ объективную, стремится *обнять* гораздо болѣе, чѣмъ это дозволяетъ ея первоначальное субъективное положеніе, стремится раскрыть *всю природу* субстанціи, причины, времени и пространства, не ограничиваясь лишь *извѣстными отношеніями между нашими идеями* объ этихъ предметахъ. Когда, напр., Спиноза переходитъ отъ идеальнаго опредѣленія причины и дѣйствія къ реальнымъ приложеніямъ, когда онъ доказываетъ, что Богъ долженъ поступать сообразно законамъ своей природы, но не по принужденію, такъ какъ ничто не побуждаетъ Его къ дѣятельности кромѣ собственнаго совершенства, то очевидно, что въ этомъ случаѣ Спиноза убѣжденъ, что его чисто субъективное опредѣленіе выражаетъ всю истину объективной реальности; онъ думаетъ *познать* природу Бога и познать ее на основаніи понятій, которыя онъ составилъ себѣ о причинѣ и дѣйствіи. Это великое заблужденіе, хотя и не столь поразительное, какъ если бы математикъ сталъ выводить химическія свойства соли изъ свойствъ прямого угла. Приведемъ еще другой примѣръ—пятое предложеніе Спинозы, имѣющее столь

важное значеніе для всей его системы. «Невозможно существованіе двухъ или болѣе субстанцій одной и той же природы, или съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ». Субъективно это вѣрно; также вѣрно, какъ и предложеніе Эвклида, т. е. совершенно согласно съ тѣмъ, что Спиноза говоритъ о субстанціи и аттрибутѣ; но если, оставивъ субъективную сферу, мы перейдемъ въ великій міръ реальности, если оставимъ въ сторонѣ его *опредѣленіе* и обратимъ вниманіе только на дѣйствительныя субстанціи, напримѣръ, на какіе-нибудь два минерала, то мы не найдемъ несомнѣннаго или даже сколько-нибудь правдоподобнаго доказательства, что его субъективное опредѣленіе согласно съ объективнымъ фактомъ и убѣждаемся, что его опредѣленіе вытекаетъ изъ его идей, но не основано на объективной реальности.

Математики выводятъ свои заключенія изъ чисто субъективныхъ различій и эти заключенія соотвѣтствуютъ объективному факту, пока не выходятъ за предѣлы того, что допускается первоначальнымъ положеніемъ, т. е. насколько дѣло касается отношеній поверхностей, не болѣе. Метафизики выводятъ свои заключенія также субъективно и ихъ заключенія могутъ соотвѣтствовать объективному факту (напр. когда говорятъ «ничто не можетъ быть и не быть въ одно и то же время»); но съ того момента, когда они выходятъ изъ сферы субъективныхъ различеній, когда напр., они говорятъ о причинѣ, времени, пространствѣ, субстанціи, ихъ идеи необходимо дѣлаются не ясны, такъ какъ они не могутъ знать всего *этого*: они могутъ составлять объ этомъ только логическія заключенія и эти логическія заключенія на каждомъ шагу нуждаются въ *повѣркѣ*.

Метафизики, конечно, станутъ отрицать это. Они вѣрятъ въ состоятельность разума. Они убѣждены въ полной компетентности человѣческаго разума познавать и обсуждать такіе предметы, какъ причина, время, пространство и субстанція; но они не могутъ, однако, подкрѣпить свое убѣжденіе такимъ яснымъ аргументомъ, какъ Спиноза. Здѣсь-то мы встрѣчаемся лицомъ къ лицу съ тѣмъ основнымъ положеніемъ Спинозы, въ которомъ заключается исходная ошибка и вмѣстѣ логическое совершенство его системы. Онъ положительно утверждаетъ, что *субъективная идея* есть дѣйствительный образъ или полное выраженіе *объективнаго факта*. «Hoc est, id quod in intellectu objectivé continetur debet necessario in naturâ dari». Порядокъ и связь идей въ точности соотвѣтствуютъ порядку и связи вещей. Въ схоліи къ предлож. VIII Спиноза,

какъ мы видѣли, говоритъ, что правильное опредѣленіе предмета выражаетъ природу его и ничего болѣе, что съ одной стороны совершенно справеливо; такъ какъ если опредѣленіе не выражаетъ природы предмета, то оно должно быть неправильно; но это ложно съ другой и болѣе важной стороны, потому что всѣ наши опредѣленія выражаютъ только *наши* понятія о природѣ предмета. Такъ мы можемъ опредѣлить природу обитателей луны и развить это опредѣленіе съ самою строгою послѣдовательностью, но тѣмъ не менѣе мы будемъ очень далеки отъ истиннаго знанія лунныхъ обитателей. Положеніе Спинозы, что опредѣленіе предмета выражаетъ его природу, логически вытекаетъ изъ его понятія объ отношеніи между мыслью и пространствомъ, какъ двумя аттрибутами субстанціи; но это положеніе самымъ очевиднымъ образомъ противорѣчитъ всякой здравой психологіи. Тѣмъ не менѣе, оно составляетъ основу метафизики. Если ясныя идеи не принимаются за выраженіе истинной сути предметовъ и если каждая *идея*, отчетливо сознанная умомъ, не имѣетъ своего *ideate* или *объекта*, то всѣ притязанія метафизиковъ теряютъ свою состоятельность.

Указавъ на основное положеніе ученія Спинозы, мы должны въ немъ, а негдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ искать его коренной ошибки. Спинозизмъ долженъ устоять или пасть, смотря по тому, истинно или ложно это положеніе; мы уже старались доказать выше, что оно ложно. Тѣ, которые согласятся съ нашими доводами, могутъ избѣжать спинозизма, но они избѣгнутъ его отрицаніемъ возможности всякой философіи.

Соображеніе, что умъ не есть пассивное зеркало, отражающее природу вещей, но что онъ самъ отчасти создаетъ свои формы, что воспріятіе есть ничто иное, какъ извѣстное измѣненіе въ воспринимаемомъ,—это соображеніе, говоримъ мы, разрушаетъ самыя основы метафизики, потому что оно необходимо ведетъ къ заключенію, что субъективныя идеи *не* есть коррелатъ объективнаго факта: а, между тѣмъ, основаніе метафизики заключается въ вѣрѣ, что наши идеи суть полные и точные образы внѣшнихъ предметовъ. Декартъ, будучи введенъ въ заблужденіе геометріей, которая извлекаетъ свои истины изъ ума, какъ паукъ извлекаетъ паутину изъ самаго себя, предположилъ, что метафизическія истины могутъ добываться точно такимъ-же путемъ. Это была ошибка, но тѣмъ не менѣе, Спиноза, Лейбницъ и ихъ послѣдователи, не колеблясь, послѣдовали за нимъ. Спиноза, однако, читалъ

Бэконовское опроверженіе этого метода *à priori*, но, очевидно, былъ не подготовленъ къ тому, чтобы понять всю истинность этого протеста. Любопытны его критическія замѣчанія о Бэконѣ: величайшей ошибкой его онъ считаетъ непризнаніе Бэкономъ необходимости изученія первой причины и начала вещей. «О природѣ ума, замѣчаетъ онъ, Бэконъ говоритъ весьма сбивчиво и хотя онъ ничего не доказываетъ, но разсуждаетъ много. Прежде всего онъ предполагаетъ, что человѣческій разумъ, помимо обмана чувствъ, подлежитъ еще обманамъ своей собственной природы и будто онъ познаетъ все сообразно аналогіямъ своей собственной природы, а не сообразно аналогіямъ вселенной, такъ что онъ походитъ на зеркало съ неровной поверхностью, которое отражая лучи предметовъ, смѣшиваетъ условія своей собственной природы съ условіями внѣшнихъ предметовъ» [1]).

Заблужденіе Спинозы тѣмъ болѣе замѣчательно, что онъ также сознавалъ, что въ нѣкоторомъ смыслѣ субъективное не есть абсолютное выраженіе объективнаго. Это очевидно изъ его знаменитаго аргумента, которымъ онъ отвергаетъ *конечныя причины* и доказываетъ, что *идея порядка* есть созданіе воображенія, точно также, какъ и все, что мы называемъ справедливымъ и дурнымъ, полезнымъ и вреднымъ, является таковымъ только по отношенію *къ намъ*. Еще поразительнѣе то мѣсто, гдѣ онъ предвосхищаетъ Конта: «Ex quibus clarè videre est, mensuram, tempus, et numerum, nihil esse præter cogitandi, seu potius imaginandi modos»; что должно было навести его на мысль, что тотъ же самый законъ разсудочныхъ формъ примѣнимъ и ко всѣмъ другимъ предметамъ.

Мы указали на основную ошибку системы Спинозы, обратимся теперь къ ея логическому совершенству. Дамиронъ возстаетъ противъ примѣненія къ метафизикѣ геометрическаго метода на томъ основаніи, что люди составляютъ себѣ несовершенныя понятія о метафизическихъ объектахъ. Но, какъ мы уже замѣтили, этого нельзя сказать о понятіяхъ Спинозы, они также совершенны и ясны, какъ и его геометрическія понятія; но, такъ-ли они точны и широки, это другой вопросъ. Спиноза, конечно, призналъ-бы ихъ таковыми, и онъ былъ-бы правъ, съ точки зрѣнія своихъ принциповъ, равно какъ и всѣхъ логическихъ принциповъ метафизики.

[1]) Nam primo supponit quod intellectus humanus, præter fallaciam sensuum, suâ solâ naturâ fallitur, omniaque fingit ex analogiâ suæ naturæ, et non ex analogiâ universi; adeò ut sit instar speculi inæqualis ad radias rerum, qu suam naturam naturæ rerum immiscet». — *Epist.* II, *Opera*, p. 398.

Какъ мы видѣли, математика обязана своимъ совершенствомъ тому, что никогда не выходитъ за сферу своихъ первоначальныхъ положеній, никогда не впускаетъ другихъ элементовъ, кромѣ заключающихся въ ея опредѣленіяхъ и аксіомахъ. Тоже самое можно сказать и объ ученіи Спинозы. Его исходное положеніе состоитъ въ томъ, что всякая ясная идея дѣйствительно выражаетъ природу предмета, а потому всякія заключенія, логически выведенныя изъ ясныхъ идей, должны найдти свой объектъ во внѣшнемъ мірѣ. Рѣшаетъ-ли математикъ задачу въ умѣ съ идеальными поверхностями, или обращается къ дѣйствительнымъ предметамъ и по нимъ опредѣляетъ отношенія поверхностей, его выводы будутъ одинаково несомнѣнны. Точно также и спинозистъ, рѣшая задачу посредствомъ идеальныхъ элементовъ, поступаетъ, по его убѣжденію, совершенно такъ-же, какъ еслибы имѣлъ передъ собою объективные элементы и могъ наглядно раскрыть ихъ отношенія. Это вполнѣ оправдываетъ примѣненіе Спинозою геометрическаго метода къ метафизикѣ. И это примѣненіе, вызвавшее восхищеніе всего потомства къ высказанной имъ гигантской силѣ мысли, имѣло еще и ту выгоду, что поставило вопросъ о возможности метафизической достовѣрности въ границы, съуженныя до послѣдней возможности.

Мы должны, однако, разстаться съ этимъ великимъ и прекраснымъ человѣкомъ и его произведеніями. Человѣкъ мужественный и чистосердечный, серьезно трудившійся надъ самыми глубокими вопросами, какіе могутъ только занимать человѣчество, Спиноза выработалъ систему, которая навсегда останется какъ памятникъ величайшаго усилія абстрактнаго мышленія,—систему, которая въ теченіе двухъ столѣтій осуждалась, какъ самое нечестивое и постыдное произведеніе человѣческаго ума, а теперь, въ послѣдніе шестьдесятъ лѣтъ, она признается родоначальницей философіи всей націи и считаетъ въ рядахъ своихъ почитателей нѣкоторыхъ изъ самыхъ благочестивыхъ и знаменитыхъ людей нашего вѣка. Грубый атеистъ, при ближайшемъ знакомствѣ съ нимъ, превратился въ человѣка «Боговдохновеннаго». Богохульствующій еврей оказался благочестивымъ, добродѣтельнымъ творцомъ-мыслителемъ. Разнузданный еретикъ—дѣтски наивнымъ, прямодушнымъ, самоотверженнымъ героемъ философомъ. Съ спокойной серьезностью смотримъ мы въ его сочиненія и видимъ другую любопытную страницу человѣческой исторіи: величественная борьба съ тайнами бытія не удалась, какъ ей никогда не суждено удаваться: но эта борьба заслуживаетъ нашего самаго высокаго одобренія, а человѣкъ—самой горячей симпатіи. Спиноза выступаетъ изъ мрака прошедшаго, какъ высокій маякъ, тѣнь котораго падаетъ поперекъ моря, а свѣтъ предохраняетъ путниковъ отъ мелей и скалъ, о которыхъ разбивались сотни ихъ братьевъ [1]).

ГЛАВА III.

ПЕРВЫЙ КРИЗИСЪ ВЪ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Ученіе Спинозы имѣло огромную важность уже потому, что оно породило первый кризисъ въ новой философіи. Его ученіе такъ ясно изложено и ведено съ такой строгой послѣдовательностью, что привело философію къ слѣдующей дилеммѣ:

Или мои посылки правильны и мы должны признать, что всякая ясная и отчетливая идея *абсолютно* вѣрна; вѣрна не только субъективно, но объективно—въ такомъ случаѣ моя система истинна.

Или мои посылки ложны; голосъ сознанія не есть голосъ истины; если, такъ, то мое ученіе ложно, но тогда и философія вообще невозможна, если единственное средство познать истину оказывается ложнымъ.

---

[1]) Сочиненія Спинозы были удовлетворительно изданы проф. Паулусомъ; недавно появилось лучшее изданіе Брудера, въ 3 томахъ in 12°. Мы пользовались изданіемъ in quarto, появившемся вскорѣ послѣ его смерти: *B. D. S Opera Posthuma*, 1677. Весьма близкій, почти буквальный нѣмецкій переводъ въ 5 маленькихъ томахъ былъ изданъ въ 1841 г. Бертольдомъ Ауэрбахомъ. Эмиль Сессе изложилъ его на французскій языкъ. Насколько намъ извѣстно, на англійскомъ языкѣ нѣтъ ни критическаго, ни догматическаго изложенія ученія Спинозы, исключая очерка Галлама въ его *Introduction to the Literature of Europe*, и статей *Spinoza and Spinozism* въ *Penny Cyclopædia* и *Spinoza's Lif' and Works* въ *Westminster Review*, May, 1843 (три послѣднія статьи написаны авторомъ этого сочиненія).

Послѣ перваго изданія этой исторіи появились двѣ замѣчательныя статьи М. Фруда, одна о жизни Спинозы въ *Oxford and Cambridge Review*, Oct., 1847, а другая объ его ученіи въ *Westminster Review*, July, 1854. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ British Quarterly появился разборъ «Трактата» и переводъ *Tractatus politicus* Вильяма Макаля (1855 г.).

Кромѣ историковъ философіи, можно обратиться за справками къ слѣдующимъ писателямъ: Sigwart, *Der Syinozismus historisch und philosophisch erläutert;* Herder, *Gott, einige Gespräche uber Spinoza's System;* Damiron, *Mémoire sur Spinoza et sa Doctrine* (въ *Mémoires de l'Academie*).

Спинозизмъ или скептицизмъ? Выбирайте одно изъ двухъ, такъ какъ другого выбора нѣтъ.

Человѣчество, однако, отказалось сдѣлать этотъ выборъ. Если принципы, установленные Декартомъ, не могли привести ни къ какому результату, кромѣ спинозизма, то надо было изслѣдовать, не было-ли возможности измѣнить самые эти принципы.

Поле изслѣдованія измѣнилось: психологія заняла мѣсто онтологіи. Спинозизмъ былъ продуктомъ теоріи знанія Декарта; слѣдовательно, эту теорію слѣдовало провѣрить и съ этихъ поръ она становится главнымъ предметомъ изслѣдованія. Прежде чѣмъ судить о достоинствахъ системы, обнимающей такіе великіе вопросы, какъ вопросы созданія, божества, безсмертія и т. д., люди увидѣли, что необходимо опредѣлить компетентность человѣческаго разума рѣшать подобныя задачи.

Всякое знаніе должно пріобрѣтаться или путемъ опыта, или независимо отъ опыта. Знаніе, получаемое путемъ опыта, есть только знаніе *явленій*. Всѣ согласны, что опытъ можетъ заключаться только въ сознаніи перемѣнъ, производимыхъ въ насъ объектомъ. Всѣ согласны, что для познанія вещей *per se*, для познанія нуменовъ, мы должны обратиться не къ опыту, а къ какому-нибудь другому источнику.

Есть у насъ этотъ источникъ, или нѣтъ? такова проблема. Прежде чѣмъ разсуждать объ онтологическихъ предметахъ, мы должны рѣшить слѣдующій вопросъ:

Можемъ-ли мы выйдти изъ сферы нашего сознанія и познать вещи per se?.

Этотъ-же вопросъ сводится къ другому: *существуютъ-ли у насъ идеи, независимыя отъ опыта?*

Рѣшеніе этого вопроса составляло главнѣйшую задачу послѣдующихъ философовъ. Постоянно указывается на фактъ, что новая философія до Фихте почти исключительно занималась психологіей; но, какъ намъ кажется, не достаточно была выяснена причина, почему психологія пріобрѣла такую важность и почему она заступила мѣсто всѣхъ самыхъ высшихъ предметовъ спекулятивнаго мышленія. Всѣ довольствовались знаніемъ того факта, что на психологію весьма мало обращали вниманія въ древности, а еще менѣе въ средніе вѣка, и что только въ новѣйшее время она сдѣлалась ареной борьбы всѣхъ философскихъ школъ. Психологія явилась результатомъ тенденціи, схожей съ той, которая въ положительной наукѣ привела къ индуктивному методу. Въ обоихъ

случаяхъ возникла потребность въ новыхъ путяхъ для изслѣдованія; сдѣлалось очевиднымъ, что люди начали не съ того конца и, чтобы имѣть возможность получить удовлетворительный отвѣтъ на возбужденные вопросы, необходимо прежде установить границы и условія нашихъ познавательныхъ способностей. Такимъ образомъ сознаніе сдѣлалось основаніемъ психологіи; расширить и укрѣпить это сознаніе, опредѣлить его природу и свойства стало первой задачей спекулятивнаго мышленія.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ СВЕДЕНА НА ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ВОПРОСЪ.

ГЛАВА I.

ГОББСЪ.

За исключеніемъ Спинозы, ни къ одному писателю, быть можетъ, не относились такъ несправедливо, какъ къ Гоббсу. Съ самаго появленія его и до настоящаго времени имя его у большинства писателей было презрительной кличкой и даже люди настолько либеральные, чтобы цѣнить достоинства противника, относились къ нему, какъ къ опасному и поверхностному мыслителю. Джемсъ Милль, первый, кажется, призналъ значеніе Гоббса, но пока политическія и соціальныя теоріи будутъ обсуждаться съ точки зрѣнія ихъ *предполагаемыхъ* слѣдствій, до тѣхъ поръ Гоббсъ не найдетъ безпристрастной оцѣнки. Онъ возбудилъ противъ себя *odium theologicum*, и пройдетъ много времени, пока оно изгладится.

Безспорно, у него найдутся ошибки,—опрометчивые, односторонніе взгляды; и, такъ какъ всякое заблужденіе опасно въ той мѣрѣ, въ какой оно правдоподобно,—то мы скажемъ, что Гоббсъ впадалъ въ опасныя заблужденія. Отмѣтимъ эти погрѣшности, не преувеличивая ихъ, опрометчивые и односторонніе взгляды расширимъ и исправимъ; заблужденія спокойно разберемъ и опровергнемъ. Отъ этого мы сами выиграемъ; но отношеніе свысока, необдуманное презрѣніе не можетъ повести къ хорошимъ резуль-

татамъ. Безпристрастные умы всегда причислятъ Гоббса къ самымъ великимъ писателямъ Англіи. Умъ его глубокъ и ясенъ, серьезенъ, силенъ и блестящъ.—Слогъ его простъ и изященъ; онъ отличается ясностью, равно какъ твердостью и блескомъ кристалла. Но и содержаніе его сочиненій не уступаетъ ихъ формѣ. Оно всегда оригинально, и даже когда заимствовано перерабатывается имъ по-своему. Хотя въ произведеніяхъ Гоббса мало найдется для насъ новаго, но для своего времени въ нихъ было много новаго. Гордый, высокомѣрный догматикъ, онъ любитъ истину и никогда не колебался высказывать ее. «Я не могу сдѣлать вреда, говоритъ онъ въ началѣ *Левіаѳана*, хотя я заблуждаюсь не менѣе ихъ (т. е. прежнихъ писателей), ибо я оставлю людей такими, каковы они и теперь, со всѣми ихъ сомнѣніями и спорами; не намѣреваясь никакого принципа не принимать на *вѣру*, а говорить людямъ только о томъ, что они *уже знаютъ*, или могутъ узнать по собственному опыту, я надѣюсь, что буду заблуждаться менѣе другихъ; если-же я заблуждался, то вслѣдствіе *слишкомъ поспѣшнаго заключенія*, чего постараюсь насколько возможно избѣгать [1]).

Въ этихъ словахъ Гоббсъ предупреждаетъ Локка. Онъ признаетъ психологію опытной наукой; онъ говоритъ, что, для уразумѣнія условій и дѣятельности нашего ума, мы должны терпѣливо углубляться въ самихъ себя и изучать то, что происходитъ въ насъ самихъ. Всякія разсужденія и діалектическія тонкости не подвинутъ насъ ни на шагъ, если мы предварительно не приготовимъ твердой почвы факта. «Человѣкъ, говоритъ онъ, въ другомъ мѣстѣ съ своей обыкновенной ѣдкостью, пользуется исключительной привиллегіей строить общія теоремы. Но эта привиллегія парализуется другою привиллегіей—создавать нелѣпости, которою не пользуется ни одно изъ живыхъ существъ, кромѣ человѣка. *А изъ всѣхъ людей, это наиболѣе свойственно тѣмъ, которые занимаются философіей*». Причина, почему философы широко пользуются этой привиллегіей, объясняется Гоббсомъ въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ, что люди оттого съ такимъ трудомъ принимаютъ истину, что ихъ умы находятся во власти ложныхъ мнѣній и они судятъ о всякомъ вопросѣ съ *предвзятой* точки зрѣнія. Вотъ это мѣсто: «Стоитъ людямъ разъ усвоить себѣ невѣрныя мнѣнія и запечатлѣть ихъ въ умѣ, какъ нѣчто несомнѣнное,—ихъ также не-

[1]) Works, изданная сэромъ W. Molesworth'омъ, IV. 1.

возможно вразумить, какъ невозможно разборчиво писать на исписанной бумагѣ».

Положеніе Гоббса въ исторіи философіи не трудно опредѣлить. Въ вопросѣ о происхожденіи нашихъ знаній онъ рѣшительно становится на сторону опыта: онъ предтеча новѣйшаго матеріализма:

«Что касается мыслей человѣка, то я буду сперва ихъ разсматривать въ отдѣльности, а затѣмъ въ связи или въ зависимости другъ отъ друга. Въ отдѣльности каждая мысль есть *представленіе* или *изображеніе* какого-нибудь качества или другой принадлежности тѣла, которое находится внѣ насъ, и называемаго обыкновенно *объектомъ*. Объектъ дѣйствуетъ на глаза, уши и другія части тѣла человѣка, и разнообразныя его дѣйствія производятъ разнообразныя представленія.

«Общее начало всѣхъ представленій заключается въ томъ, что мы называемъ *чувствомъ*, ибо въ умѣ человѣческомъ нѣтъ ни одной идеи, которая не находилась бы въ цѣлости или отчасти въ органахъ чувствъ. Все остальное въ нашемъ умѣ вытекаетъ изъ того же источника» [1]).

Слова эти совершенно ясно устанавливаютъ принципъ матерьялизма. Онъ составляетъ прямую противоположность съ доктриной Декарта о врожденныхъ идеяхъ и прямо противорѣчитъ старой доктринѣ о духовности ума. Теоретически принципъ этотъ можетъ быть незначущъ, въ историческомъ же отношеніи онъ очень важенъ.

Гоббсъ выражается довольно ясно, но, для избѣжанія недоразумѣній, приведемъ еще нѣсколько выписокъ:

«Сообразно двумъ главнымъ частямъ человѣка, я раздѣляю его способности на два отдѣла—на *физическія* и *умственныя*.

«Такъ какъ подробный и отчетливый анализъ физическихъ силъ не нуженъ для настоящей цѣли, то я только суммирую ихъ въ три главные отдѣла: *питательная* сила, *производительная* и *двигательная*.

«Умственныя силы раздѣляются на два ряда—*познавательная, изобразительная* или *представленія* и *движенія*.

«Для того, чтобы понять, что я подразумѣваю подъ силой познавательной, намъ нужно помнить, что въ нашемъ умѣ постоянно присутствуютъ извѣстные *образы* или представленія внѣшнихъ

[1]) *Leviaphan*, гл. I. При послѣдующемъ изложеніи мы будемъ иногда брать цитаты изъ *Левіафана*, а иногда изъ *Human Nature*. Это общее замѣчаніе избавляетъ насъ отъ необходимости прибѣгать постоянно къ выноскамъ.

предметовъ. Эти *изображенія* или *представленія* о свойствахъ внѣшнихъ предметовъ составляютъ то, что мы называемъ *представленіемъ*, *воображеніемъ*, *идеей*, *понятіемъ* или знаніемъ ихъ; а *способность* или сила, которая даетъ намъ возможность получать это знаніе, называется мною *познавательной силою* или *представленіемъ*, способностью знанія или представленія».

Такимъ образомъ умъ, по ученію Гоббса, является продуктомъ *чувства*. Ошибочно было бы думать, что подъ словами способность и сила подразумѣвается дѣятельность ума, или его *совмѣстная* дѣятельность съ чувствомъ. Послѣднія слова приведеннаго выше отрывка ясно высказываютъ эту мысль. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Всѣ познаваемыя нами качества объекта суть только различныя *движенія* матеріи, которыя производятъ на наши органы различное дѣйствіе. *Но и въ насъ при этомъ ничего не происходитъ, кромѣ разнообразныхъ движеній, ибо движеніе производитъ только движенія*».

Слѣдовательно, Гоббсъ, а не Локкъ служитъ предтечей той психологической школы, которая процвѣтала въ XVIII в. (въ особенности во Франціи), выводила всѣ умственные процессы изъ *преобразованныхъ ощущеній* и, наконецъ, пришла, довольно логическимъ путемъ, къ заключенію, что *мыслить значитъ чувствовать—penser c'est sentir*.

Гоббсу принадлежитъ честь открытія, съ которымъ мы теперь настолько освоились, что оно кажется намъ вполнѣ очевиднымъ само по себѣ, но тѣмъ не менѣе оно чрезвычайно важно и было усвоено Декартомъ въ его *Meditations* [2]). Оно заключается въ томъ, что наши ощущенія не соотвѣтствуютъ никакимъ внѣшнимъ качествамъ; такъ называемыя ощущаемыя качества суть ничто иное, какъ измѣненія, происходящія въ ощущаемомъ существѣ.

«Такъ какъ зрительный образъ, состоящій изъ цвѣта и формы, составляетъ наше знаніе качества объекта чувства зрѣнія, то человѣку не трудно вообразить себѣ, что цвѣтъ и форма суть качества самихъ предметовъ, такъ-же какъ звонъ и шумъ суть качества колокола или воздуха. Мнѣніе это раздѣлялось всѣми въ продолженіе столь долгаго времени, что противоположное ему воззрѣніе должно казаться парадоксомъ; одного введенія *образовъ видимыхъ* и *понимаемыхъ* (неизбѣжное при подобномъ мнѣніи), отдѣляющихся отъ предмета и возвращающихся къ нему, хуже всякаго пародокса, такъ какъ оно совершенно невозможно. Я постараюсь, поэтому, разъяснить слѣдующія положенія:

[2]) Возможно, что Декартъ самостоятельно дошелъ до этого открытія: но впервые оно было обнародовано все-таки Гоббсомъ, какъ на это указалъ первый, какъ мы думаемъ, Галламъ: *Literature of Europe*, III, 271.

«Субъектъ, которому присущи цвѣтъ и образъ, не есть видимый намъ объектъ или вещь».

«Что внѣ насъ (на самомъ дѣлѣ) нѣтъ ничего, что мы называемъ образомъ или цвѣтомъ».

«Этотъ образъ или цвѣтъ есть ничто иное, какъ появленіе въ насъ *движенія, волненія или измѣненія, производимаго объектомъ на мозгъ*, или духъ, или какую-нибудь внутреннюю субстанцію головы».

«Какъ въ зрѣніи, такъ и въ представленіяхъ, порождаемыхъ другими чувствами, предметъ, о которомъ они даютъ намъ понятіе, есть не объектъ, но тотъ, кто ощущаетъ».

Этотъ важный принципъ, на который изъ всѣхъ древнихъ философовъ намекалъ одинъ только Карнеадъ, весьма ясно и убѣдительно былъ доказанъ Гоббсомъ.

Чувства доставляютъ намъ представленія; но, такъ какъ въ умѣ кромѣ представленій существуютъ еще и другія формы дѣятельности, то остается разъяснить, какимъ образомъ онѣ могутъ порождаться чувствомъ.

Начнемъ съ *воображенія*. М-ръ Галламъ, говоря, что замѣчанія Гоббса часто отличаются остроуміемъ и оригинальностью, въ доказательство приводитъ начало главы о воображеніи въ *Левіаѳанѣ*. Дѣйствительно, это мѣсто достойно вниманія: «Никто не сомнѣвается въ той истинѣ, что когда предметъ находится въ покоѣ, то остается въ томъ же состояніи, пока что-нибудь не выведетъ его изъ него. Но не такъ-то легко соглашаются люди съ тѣмъ, что, когда предметъ въ движеніи, то будетъ вѣчно въ немъ находиться, пока что нибудь не остановитъ его, хотя въ обоихъ случаяхъ въ основѣ лежитъ одинъ и тотъ же принципъ, а именно, что ничто не можетъ само измѣнить себя. Люди судятъ не только о другихъ людяхъ, но и о вещахъ по самимъ себѣ и, такъ какъ они сами послѣ движенія испытываютъ непріятное состояніе и усталость, то они полагаютъ, что каждая вещь устаетъ отъ движенія и добровольно ищетъ покоя и упускаютъ изъ виду, что, быть можетъ, это желаніе покоя, проявляющееся у нихъ, есть какое-нибудь другое движеніе»... «Слѣдовательно, воображеніе есть только *ослабѣвающее ощущеніе*». Подъ воображеніемъ слѣдуетъ понимать лишь сохраненіе *образа* предмета, послѣ удаленія

самаго предмета. Словомъ для Гоббса воображенiе есть то, что Джемсъ Милль удачно назвалъ *идеацiей*. Чувство, чувствованiе, ощущенiе; идеи, идеацiи. Гоббсъ говоритъ: чувство, ощущенiе; образы, воображенiе.

Матерiализмъ теорiи Гоббса выражается не въ однихъ только словахъ (какъ у нѣкоторыхъ философовъ, напр. у Локка); но лежитъ въ самой основѣ теорiи. Такъ, онъ говоритъ, у насъ есть ощущенiя и образы—идеи. Откуда являются эти образы? «Тѣло, разъ приведенное въ движенiе, двигается вѣчно, пока что-нибудь не помѣшаетъ этому движенiю; и это препятствiе не можетъ остановить движенiя въ одну секунду, но прекращаетъ его мало-по-малу и постепенно; такъ мы видимъ и на водѣ, вѣтеръ стихъ, а волны еще долго ходятъ по поверхности; тоже самое бываетъ, когда *движенiе* возбуждено во внутреннихъ частяхъ человѣка, напр. когда онъ что-нибудь видитъ на яву или во снѣ, и т. д. По удаленiи предмета, или закрывъ глаза, мы долго сохраняемъ образъ его, хотя онъ и рисуется намъ не такъ ясно, какъ прежде. Ослабленiе ощущенiя въ бодрствующемъ человѣкѣ не есть ослабленiе движенiя, порожденнаго въ его чувствахъ, но затемнѣнiе его, подобно тому, какъ свѣтъ солнца затемняетъ свѣтъ звѣздъ; хотя звѣзды не лишаются своего свойства, благодаря которому онѣ видимы какъ днемъ, такъ и ночью. Такъ какъ изъ множества впечатлѣнiй, получаемыхъ нашими глазами, ушами и другими органами отъ внѣшнихъ тѣлъ, мы ощущаемъ лишь наиболѣе сильное, то и свѣтъ солнца, будучи сильнѣе звѣзднаго, уничтожаетъ его дѣйствiе на насъ». Этотъ примѣръ очень удаченъ, но онъ только яснѣе обнаруживаетъ матерьялистическiй характеръ теорiи Гоббса. Онъ намъ сказалъ, что̀ такое воображенiе, теперь посмотримъ, что̀ такое память. «Это ослабѣвающее ощущенiе мы называемъ, какъ я сказалъ выше, *воображенiемъ*, когда хотимъ выразить самый предметъ или самое *представленiе* о немъ; но, когда мы хотимъ указать на ослабѣванiе ощущенiя, на то, что оно блекнетъ, старѣетъ, проходитъ,—мы называемъ это *памятью*. Такимъ образомъ воображенiе и память одно и тоже, но по различнымъ соображенiямъ называются различными именами». М. Галламъ, возражая на это говоритъ, что вполнѣ очевидно, что воображенiе и память различаются не по одному названiю. Совершенно вѣрно для насъ, но не для Гоббса; онъ, очевидно, употребляетъ слово воображенiе въ болѣе общемъ смыслѣ, чѣмъ мы. оно значитъ у него идеацiя. Такъ, сновидѣнiе онъ называетъ

«воображенiемъ спящихъ». Это-то состоянiе, въ которомъ умъ находится по устраненiи предметовъ, взволновавшихъ его ощущенiями; умъ тогда не такъ взволнованъ, но и не спокоенъ и Гоббсъ сравниваетъ это состоянiе съ зыбью волнъ послѣ прекращенiя вѣтра.

Необходимо помнить, что Гоббсъ ничего не видитъ въ интеллектѣ, чего бы не было прежде въ чувствахъ. Ощущенiя и слѣды, ими оставляемые (т. е. образы), суть первичные элементы всякаго знанiя; а различныя соединенiя этихъ элементовъ образуютъ различныя умственныя способности. Мы теперь можемъ открыть третью главу Левiаѳана. Здѣсь излагается, какъ нѣчто простое и очевидное, самый важный законъ ассоцiацiи идей [1]. Гоббсъ излагаетъ его чрезвычайно ясно и обстоятельно, хотя, очевидно, и не подозрѣваетъ всей обширности его примѣненiя.

«Когда человѣкъ думаетъ о чемъ-либо, говоритъ онъ, то слѣдующая мысль послѣ первой далеко не такъ случайна, какъ кажется. За извѣстною мыслью не слѣдуетъ безразлично всякая мысль. Такъ какъ мы въ нашемъ воображенiи не имѣемъ ничего, что предварительно не побывало всецѣло или только отчасти въ нашихъ чувствахъ, то точно также невозможенъ переходъ отъ одного образа къ другому, если подобнаго перехода предварительно не было въ нашихъ чувствахъ. Причина этому слѣдующая: всѣ представленiя (т. е. образы) *суть движенiя внутри насъ, остатки движенiй, вызванныя въ чувствахъ*, и эти движенiя, непосредственно слѣдующiя другъ за другомъ въ чувствахъ, продолжаются въ томъ же порядкѣ и послѣ ощущенiй; лишь только первое происходившее въ насъ движенiе появится снова и сдѣлается преобладающимъ, какъ за нимъ, по связи движущейся матерiи, слѣдуетъ другое, подобно тому, какъ вода на ровномъ столѣ устремляется туда, куда палецъ направляетъ часть ея».

Матерьялизмъ здѣсь достаточно ясенъ. Гоббсъ продолжаетъ своимъ прекраснымъ слогомъ: «Эта цѣпь мыслей, или умственная рѣчь, бываетъ двухъ родовъ. Первая не имѣетъ руководителя, безцѣльна и непостоянна; она лишена сильной идеи, которая бы управляла всѣми послѣдующими и направляла бы ихъ, лишена цѣли и предмета какого-нибудь желанiя или какой-нибудь страсти; въ этомъ случаѣ мысли, какъ говорятъ, блуждаютъ и кажутся та-

[1] См. исторiю этого закона ассоцiацiи въ разсужденiи сэра В. Гамильтона, приложенномъ къ Reid's Works, p. 398.

кими же безсвязными, какъ въ сновидѣніяхъ. Такъ мыслятъ обыкновенно люди, которые не только живутъ безъ общества, но и ни о чемъ не заботятся; хотя даже тогда ихъ умъ такъ же дѣятеленъ, какъ въ другое время, но въ ихъ мысляхъ нѣтъ гармоніи, какъ въ звукахъ разстроенной лютни, или лютни въ рукахъ человѣка, не умѣющаго играть. Но и въ этомъ дикомъ разбродѣ мыслей часто можно прослѣдить ихъ ходъ и зависимость одной мысли отъ другой. Что можетъ быть, напримѣръ, нелѣпѣе заданнаго кѣмъ-то во время разсужденій о нашей теперешней гражданской войнѣ вопроса, что стоилъ римскій сребренникъ? Однако, связь мыслей для меня достаточно ясна. Мысль о войнѣ вызвала мысль о выдачѣ короля его врагамъ; эта мысль возбудила мысль о преданіи Христа, а эта послѣдняя мысль—воспоминаніе о тридцати сребренникахъ, какъ о платѣ за эту измѣну, отсюда же безъ труда возникъ злостный вопросъ, и все это совершилось въ одну минуту, такъ какъ мысль быстра».

«Такъ какъ мысль быстра». Это простое, но многозначительное замѣчаніе справедливо казалось Гоббсу достаточнымъ. Въ цѣли этой исторіи не входитъ оцѣнка литературныхъ достоинствъ; но le style c'est l'homme [1]), какъ говоритъ Бюффонъ, и мы пользуемся случаемъ, чтобы обратить вниманіе на слогъ Гоббса. Вмѣсто яснаго, мѣткаго замѣчанія, которымъ Гоббсъ оканчиваетъ вышеприведенное мѣсто, многіе изъ современныхъ писателей воскликнули бы: «Какъ изумительна мысль! Какъ она могущественна! Какъ таинственна! Съ молніеносной быстротой она пробѣгаетъ пространства и превращаетъ прошедшее въ настоящее!» Гоббсъ нѣсколькими простыми, ясными словами производитъ гораздо большее впечатлѣніе, чѣмъ вся эта надутая, высокопарная рѣчь, испещренная восклицательными знаками. Это тайна его слога, а

[1]) Я оставляю это мѣсто въ его прежнемъ видѣ для того, чтобы исправить общераспространенную ошибку, которую я открылъ благодаря тому, что мнѣ случилось прочесть подлинныя слова Бюффона, приводимыя на память нѣкоторыми французскими писателями и ими искаженныя, а за ними повторяемыя тысячами безъ всякой критики, несмотря на всю ихъ нелѣпость. Фраза эта встрѣчается въ его *Discours de Reception à l'Académie*, гдѣ, говоря о томъ, что только слогъ можетъ сдѣлать сочиненіе безсмертнымъ, такъ какъ содержаніе его вырабатывается предшествующими вѣками, и вскорѣ становится общимъ достояніемъ, между тѣмъ какъ слогъ остается частью самаго человѣка, Бюффонъ прибавляетъ: «*Les choses sont hors de l'homme; le style est de l'homme même*». Огромная разница между словами: «*Le style c'est l'homme* или словами *le style est de l'homme*».

также характеристическая черта его философіи. Каковы бы ни были ея ошибки, но ее нельзя упрекнуть ни въ туманности, ни въ претензіи на глубину. Онъ говоритъ лишь о той истинѣ, которую онъ самъ ясно видѣлъ: то, чего онъ не видѣлъ, того и не выдаетъ за извѣстное ему.

Гоббсъ вывелъ одно важное заключеніе изъ своихъ принциповъ: «Все, что мы воображаемъ, *конечно*. Поэтому у насъ не существуетъ ни идеи, ни представленія о томъ, что мы называемъ *безконечнымъ*. Ни въ чьемъ умѣ не можетъ возникнуть образа безконечной величины; ни одинъ человѣкъ не можетъ имѣть представленія о безконечной скорости, ни о безконечномъ времени, ни о безконечной силѣ. Называя что-нибудь безконечнымъ, мы выражаемъ только, что не въ состояніи постичь конца и предѣловъ названной вещи, у насъ есть представленіе не о вещи, но о своей собственной неспособности. Поэтому имя Бога употребляется не для того, чтобы мы могли понять его, такъ какъ онъ непостижимъ, а его сила и величіе недоступны нашему разуму,—но для того, чтобы мы чтили его. И такъ, вслѣдствіе того, что все, что мы понимаемъ, прежде ощущалось всецѣло или по частямъ нашими чувствами, *то человѣкъ не можетъ имѣть мысли, которая бы представляла что-нибудь такое, что не подлежитъ чувству*».

Это откровенно, но справедливо-ли? Съ точки зрѣнія принциповъ Гоббса это неопровержимо. Его заблужденіе заключается въ утвержденіи, что всѣ наши *мысли* должны быть *образами*. Это настолько далеко отъ истины, что даже не всѣ наши *ощущенія* способны создавать образы. Какіе образы возникаютъ отъ ощущенія тепла или холода, отъ музыки или вкуса?

Собственное сознаніе всякаго человѣка можетъ убѣдить его, что мысли не всегда бываютъ образами, равно какъ и въ томъ, что у него есть идея, понятіе, представленіе, фикція (или назовите какъ угодно мысль) о безконечномъ. Когда онъ старается представить себѣ эту идею, то этотъ образъ разумѣется будетъ конеченъ; иначе онъ не былъ-бы образомъ. Но человѣкъ можетъ думать о безконечномъ, разсуждать о немъ. Это и есть *мысль*. Эта мысль находится въ его умѣ, но какъ она попала туда, это вопросъ. Несовершенство психологіи Гоббса заключается въ невозможности отвѣтить на этотъ вопросъ. Если принятое имъ положеніе вѣрно, *nihil est in intellectu quod non prims fuerit in sensu*, то этотъ вопросъ не разрѣшимъ; или самый вопросъ этотъ можетъ служить опроверженіемъ этого положенія.

Мы настаиваемъ на матерьялизмѣ Гоббса, чтобы лучше подготовить читателя къ правильной оцѣнкѣ Локка, одного изъ писателей, наименѣе понятыхъ. Гоббсъ въ шестой главѣ своего сочиненія *«О человѣческой природѣ»* очень обстоятельно опредѣлилъ свой взглядъ на знаніе. «Гдѣ-то разсказывается, говоритъ онъ, какъ нѣкто увѣрялъ, что былъ чудеснымъ образомъ исцѣленъ отъ природной слѣпоты св. Альбаномъ или другимъ святымъ, въ городѣ Сентъ-Альбанѣ. Герцогъ Глостерскій, находившійся въ то время тамъ, пожелалъ удостовѣриться въ истинѣ этого чуда и спросилъ у исцѣленнаго: какой это цвѣтъ? тотъ отвѣтилъ—зеленый, чѣмъ выдалъ себя и былъ наказанъ за обманъ: потому что, хотя посредствомъ только что полученнаго имъ зрѣнія онъ и могъ различать зеленый, красный и всѣ другіе цвѣта такъ-же хорошо, какъ и тотъ, кто задалъ ему этотъ вопросъ, но никакъ не могъ знать съ перваго разу, который цвѣтъ называется зеленымъ или краснымъ, или какимъ другимъ именемъ.

«Изъ этого мы можемъ заключить, что есть *два* сорта знанія: одно есть ничто иное, какъ *чувственное* или *первоначальное* знаніе, а также и *воспоминаніе* о немъ; другое называется *наукой*, или знаніемъ *истины предложеній*, а также и названій предметовъ: это знаніе вытекаетъ изъ *разума*. И тотъ и другой роды знанія суть ничто иное, какъ *опытъ*: первое есть опытъ вліянія вещей, дѣйствующихъ на насъ *извнѣ*; второе-же есть опытъ употребленія *названій*. Но такъ какъ всякій опытъ, какъ мы уже говорили, есть ничто иное, какъ воспоминаніе, то всякое знаніе есть воспоминаніе».

Единственное недоразумѣніе, могущее возникнуть изъ вышеприведеннаго замѣчанія, есть слово *разумъ*. Въ другомъ мѣстѣ Гоббсъ такъ опредѣляетъ его:

«Когда рѣчь возбуждаетъ въ ея слушателѣ именно тѣ мысли, которыя соотвѣтствуютъ смыслу и связи словъ этой рѣчи, то говорятъ, что онъ ее понялъ; *пониманіе* есть ничто иное, какъ представленіе, порожденное рѣчью».

Мы принуждены ограничиваться простымъ упоминаніемъ о прекрасныхъ замѣчаніяхъ Гоббса о языкѣ и приведеніемъ въ сотый разъ его знаменитаго афоризма: «Слова — счеты умныхъ людей, которые пользуются ими только для вычисленій; но для глупцовъ они — деньги».

Мы не имѣли здѣсь намѣренія дать полную оцѣнку Гоббсу; мы не могли останавливаться на умозрѣніяхъ, благодаря которымъ онъ прославился. Но цѣль наша вполнѣ достигнута, если намъ удалось уяснить читателю положеніе, занимаемое Гоббсомъ въ новѣйшемъ психологическомъ умозрѣніи.

ГЛАВА II.

ЛОККЪ.

§ I. Жизнь Локка.

Джонъ Локкъ, одинъ изъ величайшихъ умовъ Англіи, родился въ Урингтонѣ, въ Сомерсетирѣ, 29 августа 1632 г. Объ его семействѣ имѣется мало свѣдѣній; извѣстно только, что отецъ его служилъ въ парламентскомъ войскѣ, фактъ, не лишенный значенія въ связи съ одушевлявшей его сына неизмѣнной любовью къ свободѣ.

Первоначальное образованіе онъ получилъ въ Вестминстерѣ, гдѣ оставался до девятнадцати или двадцати лѣтъ. Затѣмъ его послали въ Оксфордъ. Этотъ университетъ отличался въ то время, какъ и всегда, своею привязанностью къ старинѣ: прошедшее — его образецъ; прошедшему принадлежатъ всѣ его симпатіи. Едва-ли многіе станутъ отрицать, что въ этомъ почитаніи прошедшаго есть много хорошаго. Тѣмъ не менѣе университетъ, который гордился тѣмъ, что стоитъ позади своего вѣка, едва-ли подходящее мѣсто для оригинальнаго мыслителя. Локку было здѣсь не по себѣ. Господствующей философіей тутъ была схоластика. Умъ Локка не могъ довольствоваться подобной пищей. Какъ и великій его предшественникъ Бэконъ, онъ проникся глубокимъ презрѣніемъ къ университетской наукѣ и впослѣдствіи сожалѣлъ, что столько времени потратилъ на такія безплодныя занятія. Онъ былъ такъ глубоко убѣжденъ въ негодности метода школьнаго образованія, что впалъ въ другую крайность и сдѣлался сторонникомъ самообразованія. Это мнѣніе представляетъ смѣсь заблужденія и истины. Правда, что всѣ великіе люди были по большей части самоучки: всѣ наиболѣе важныя знанія человѣкъ долженъ самъ добыть, самъ выработать ихъ для себя. Но заблужденіе Локка заключается въ

предположеніи, что всѣ люди, предоставленные самимъ себѣ, сами *займутся* своимъ образованіемъ. Опытъ показываетъ, что большинство нужно образовывать силой. Для тѣхъ, которые, будучи предоставлены самимъ себѣ, никогда бы не стали учиться, необходимы коллегіи и школы.

Взглядъ Локка на образованнаго человѣка весьма для него характеристиченъ. Въ письмѣ къ лорду Петербору онъ говоритъ: «Ваше лордство желало-бы, чтобы наставникъ вашего сына былъ вполнѣ ученымъ человѣкомъ, но я полагаю, что нѣтъ большой важности будетъ-ли онъ ученымъ или нѣтъ: только-бъ онъ хорошо зналъ латынь и имѣлъ общія понятія о наукахъ, то этого, я думаю, вполнѣ достаточно. Но я желалъ-бы, чтобы онъ былъ человѣкъ благовоспитанный и хорошаго характера».

Чувствуя отвращеніе къ диспутамъ, которые незаслуженно назывались философскими, Локкъ посвятилъ себя въ Оксфордѣ исключительно медицинѣ. Его успѣхи засвидѣтельствованы двумя совершенно различными лицами и различными путями. Д-ръ Сиденгамъ въ предисловіи къ своимъ «*Observations on the History and Cure of Acute Diceases*» гордился, что его методъ одобренъ Джономъ Локкомъ, «который подвергъ его основательному анализу, и который по генію, проницательности и точности сужденій едва-ли имѣетъ кого выше себя, и мало равныхъ изъ живущихъ нынѣ». Второе свидѣтельство даетъ лордъ Шефстбери, послѣ первой встрѣчи съ Локкомъ. Графъ страдалъ отъ нарыва въ груди. Никто не могъ опредѣлить свойства его болѣзни. Локкъ сразу угадалъ ея причину. Лордъ послѣдовалъ его совѣту, не согласился на операцію и былъ спасенъ. Съ этихъ поръ между ними завязалась тѣсная дружба. Локкъ отправился съ нимъ въ Лондонъ, и жилъ тамъ по большей части въ его домѣ.

Здѣсь вниманіе его обратилось на политику. Посѣщеніе Голландіи привело его въ восторгъ. «Счастье, которымъ пользуется этотъ народъ, управляемый правительствомъ, особенно благопріятствующимъ гражданской и религіозной свободѣ, съ избыткомъ вознаградитъ, по его мнѣнію, за все, чего не достаетъ ихъ негостепріимной странѣ относительно красоты природы и климата» [1]). Онъ также посѣтилъ Францію и Германію и познакомился со многими знаменитыми людьми.

Въ 1670 г. онъ составилъ планъ своего *Essay concerning*

[1]) Дюгальдъ Стюартъ.

Human Understanding, но онъ кончилъ его ранѣе 1687 г. Въ 1675 г. его разстроенное здоровье побудило его къ путешествію и онъ отправился на югъ Франціи, гдѣ встрѣтился съ лордомъ Пемброкомъ. Ему онъ и посвятилъ свой *Опытъ*. Въ 1679 г. онъ вернулся и возобновилъ свои занятія въ Оксфордѣ. Но его дружба съ Шафстбери и либеральныя мнѣнія, которыхъ онъ завѣдомо держался, навлекли на него неудовольствіе двора. Онъ былъ лишенъ университетскаго диплома совершенно произвольно [1]). Преслѣдованіе на этомъ не остановилось. Вскорѣ онъ принужденъ былъ оставить Англію и искать убѣжища въ Гагѣ. Тутъ гнѣвъ короля преслѣдовалъ его и ему пришлось удалиться въ глубь Голландіи. Здѣсь-то онъ издалъ свои знаменитыя письма о терпимости—*Letter on Toleration*.

Въ Англію онъ вернулся только послѣ революціи и нашелъ тамъ полную безопасность и радушіе. Его просили занять высокій дипломатическій постъ въ Германіи, но состояніе его здоровья принудило его отказаться. Въ 1690 г. появилось первое изданіе его *Опыта*. Въ сокращенномъ видѣ *Опытъ* былъ напечатанъ ранѣе (въ 1688 г.) въ *Bibliotheque Universelle* Леклерка. Успѣхъ этого «Опыта» былъ огромный и Уорбортонъ напрасно отрицаетъ это: его отрицаніе опровергается уже тѣмъ, что это сочиненіе выдержало нѣсколько изданій въ теченіе весьма короткаго времени. Шесть изданій въ теченіе четырнадцати лѣтъ, въ то время, какъ книги распродавались гораздо медленнѣе, чѣмъ теперь, достаточно свидѣтельствуетъ объ его успѣхѣ [2]).

Появленіе *Опыта* возбудило много горячихъ нападокъ. Вскорѣ Локкъ былъ вовлеченъ въ споръ съ Стиллинфлитомъ, епископомъ Ворчестерскимъ, а затѣмъ вступилъ въ полемику о текущихъ вопросахъ политики и написалъ *Трактатъ о правительствѣ*. Около этого времени онъ познакомился съ сэромъ Исаакомъ Ньютономъ; часть ихъ весьма интересной переписки приведена лордомъ Кингомъ въ его *Жизни Локка*.

[1]) См. Маколей, History of England; I, 545—6.

[2]) Авторъ статьи *Locke* въ *Encycl. Brit.* говоритъ, что четвертое изданіе появилось въ 1700 г. Викторъ Кузенъ подтверждаетъ эти слова и прибавляетъ, что приготовлялось пятое изданіе, когда смерть похитила автора; это пятое изданіе появилось въ 1705 г. Мы не знаемъ, на какихъ данныхъ основываются эти писатели; но что они ошибаются, въ томъ можно убѣдиться, если обратиться къ Локкову «*Посланію къ читателю*», гдѣ въ послѣднемъ параграфѣ говорится, что изданіе, вышедшее тогда подъ редакціей самаго Локка, было шестое.

Здоровье Локка, хотя и было всегда слабымъ, не разстраивалось никогда никакими неосторожностями, и онъ достигъ семидесяти-двухъ лѣтъ—хорошаго возраста для человѣка, который много изучалъ и много мыслилъ. Онъ скончался на рукахъ своего друга, лэди Машамъ, 28 октября 1704 г.

§ II. Духъ сочиненій Локка.

Въ теченіи многихъ лѣтъ было въ модѣ осуждать Локка. Косвенныя нападки на его «поверхностность» часто встрѣчаются въ сочиненіяхъ тѣхъ, которые воображаютъ, что ихъ мысль глубока, потому что вслѣдствіе ея мутности не видно ея мелкаго дна. «Матерьялизмъ» Локка есть также любимая тема ихъ соболѣзнованій; и они увѣряютъ, что его принципы «ведутъ къ атеизму». Ведутъ *кого*?

Другой способъ унизить Локка состоитъ въ утвержденіи, что онъ лишь заимствовалъ и популяризировалъ идеи Гоббса. Покойный м-ръ Гацлиттъ, проницательный мыслитель и метафизикъ, но своенравный и опрометчивый писатель,—прямо утверждаетъ, что Локкъ всѣмъ обязанъ Гоббсу. Д-ръ Уэвелль повторяетъ это обвиненіе, хотя и въ болѣе опредѣленной формѣ. Онъ говоритъ: «Гоббсъ уже высказалъ тѣ основныя идеи, которыя впослѣдствіи были развиты Локкомъ, идеи о происхожденіи и природѣ нашихъ знаній».

Въ другомъ мѣстѣ Уэвелль говоритъ: «Локкъ былъ обязанъ своимъ авторитетомъ главнымъ образомъ интеллектуальному состоянію своего времени. Хотя онъ писатель съ большими достоинствами, но ни въ какомъ случаѣ не обладалъ ни метафизической проницательностью, ни такой шириной взглядовъ, ни прелестью слога, которыя бы давали ему право на высокое положеніе, занимаемое имъ въ европейской литературѣ».

Что Локкъ не заимствовалъ своихъ идей у Гоббса будетъ вполнѣ очевидно изъ нашего изложенія его ученія; но пока мы сошлемся на свидѣтельство сэра Джемса Мэкинтоша, одного изъ нашихъ самыхъ начитанныхъ философовъ и хорошо изучившаго этихъ обоихъ мыслителей:

«Локкъ и Гоббсъ сходятся преимущественно на тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ согласны всѣ философы ихъ вѣка, за исключеніемъ картезіанцевъ. Они расходятся въ самыхъ важныхъ вопросахъ, каковы вопросы объ источникахъ знанія, о способности отвлеченія, о природѣ воли; въ двухъ послѣднихъ вопросахъ Локкъ самыми ошибками своими доказываетъ сильное отвращеніе къ ученію Гоббса. Они расходятся не только въ своихъ посылкахъ и во многихъ изъ своихъ заключеній, но и въ самомъ способѣ философствованія. Локкъ былъ чуждъ предразсудковъ, которые бы могли побудить его заимствовать доктрины врага свободы и религіи. Его слогъ, со всѣми его недостатками, есть слогъ человѣка, мыслящаго самостоятельно, а вообще оригинальный слогъ не служитъ проводникомъ заимствованныхъ убѣжденій [1]).

Къ этимъ словамъ прибавимъ отзывъ другаго, еще болѣе знаменитаго судьи:

«Немногіе изъ великихъ философовъ встрѣтили такъ мало справедливости отъ нынѣшняго поколѣнія, какъ Локкъ, безспорный основатель аналитической философіи ума. Сперва доктрины его были представлены въ каррикатурномъ видѣ; затѣмъ, когда наступила реакція, онѣ были съ презрѣніемъ отвергнуты господствующей школой, а въ настоящее время одна изъ воинствующихъ партій въ философіи смотритъ на него, какъ на апостола ереси и софистики; и даже среди людей, все еще придерживающихся къ поднятому имъ знамени, въ послѣднее время замѣчается стремленіе жертвовать его репутаціей въ пользу Гоббса—великаго писателя и великаго мыслителя для своего времени, но уступающаго Локку не только трезвостью сужденій, но и глубиной и оригинальностью ума. Локкъ, самый искренній изъ философовъ, (умозрѣнія его по каждому вопросу носятъ печать самобытности), былъ принятъ за недостойнаго плагіатора, между тѣмъ какъ Гоббсъ былъ возвеличенъ, какъ писатель, предупредившій Локка во многихъ изъ его основныхъ доктринъ. Онъ предвосхитилъ далеко немногія изъ нихъ, и настоящая статья покажетъ, какимъ образомъ это совершалось. (Авторъ говоритъ о томъ, какъ Локкъ опровергъ *Сущности*). Они оба не признавали схоластическаго ученія о сущностяхъ, но Локкъ понялъ и объяснилъ въ чемъ состояли эти предполагаемыя сущности. Гоббсъ, вмѣсто объясненія различія между существенными и случайными свойствами, между существенными и случайными предложеніями, перескакиваетъ черезъ это различіе и даетъ опредѣленіе, которое можетъ годиться только для сущностныхъ предложеній, но едвали заключаетъ въ себѣ опредѣленіе вообще» [2]).

[1]) *Edinburgh Review*, October, 1821, p. 242.
[2]) Милль, System of Logic.

Правда, Дугальдъ Стюартъ говоритъ: «Совершенно очевидно, что Локкъ прилежно изучалъ сочиненія Гоббса»; но сэръ Д. Мэкинтошъ, какъ мы видѣли выше, объяснилъ, отчего могло показаться, что Локкъ изучалъ Гоббса; а самъ Стюартъ далекъ отъ предположенія, что Локкъ заимствовалъ свои главныя идеи у Гоббса. Дѣйствительно, въ одной прекрасной замѣткѣ онъ прямо говоритъ, что важный принципъ *Рефлексіи* вполнѣ принадлежитъ Локку. «Это нетолько шагъ впередъ относительно Гоббса, но исправленіе заблужденія, лежащаго въ самой основѣ системы Гоббса» [1]).

Что Локкъ никогда не читалъ Гоббса, можетъ показаться невѣроятнымъ, но мы убѣждены, что это такъ. Это одинъ изъ многихъ примѣровъ, показывающихъ, какъ мало книгъ онъ читалъ. Локкъ никогда не ссылается на Гоббса такимъ образомъ, чтобы можно было заключить, что онъ читалъ его. Только два раза, кажется, онъ упоминаетъ о немъ и то такъ неопредѣленно и такъ странно, что почти убѣждаетъ въ своемъ полномъ незнакомствѣ съ нимъ. Въ первый разъ въ своемъ *Отвѣтѣ епископу Ворчестерскому*, гдѣ онъ совершенно нелѣпо сопоставляетъ Гоббса со Спинозой, онъ говоритъ: «Я не настолько изучалъ Гоббса и Спинозу, чтобы имѣть возможность сказать, какого они были мнѣнія на этотъ счетъ; но вѣроятно найдутся люди, которые сочтутъ авторитетъ вашего лордства выше авторитета *этихъ справедливо порицаемыхъ писателей*». Выраженіе «я не настолько изучалъ», и т. д. очевидно равнозначуще — «я никогда не читалъ этихъ справедливо порицаемыхъ писателей». Второй разъ онъ просто говоритъ: «Гоббсъ, вѣроятно, сказалъ-бы». У насъ теперь нѣтъ подъ рукой этого мѣста, но дѣло шло о какомъ-то нравственномъ вопросѣ.

Все это только отрицательныя доказательства. Положительнымъ доказательствомъ можетъ служить тотъ фактъ, что ученіе Гоббса объ ассоціаціи идей—столько же доступное для пониманія, сколько и важное по своему значенію—было совершенно неизвѣстно Локку, который въ четвертомъ или пятомъ изданіи прибавилъ главу объ ассоціаціи въ томъ видѣ, въ какомъ она остается и до сихъ поръ. Локково изложеніе этого закона далеко не такъ удовлетворительно, какъ изложеніе Гоббса; онъ не усвоилъ его

[1]) Dissertation on the Progress of Metaph. Philosophy, 235 (изд. Гамильтона). Замѣтка очень длинная и интересная.

себѣ въ такомъ совершенствѣ, но, если бы онъ прочелъ Гоббса, то конечно исправилъ бы свое изложеніе. Тотъ фактъ, что онъ не включилъ этого закона сразу въ свое сочиненіе, заставляетъ сильно подозрѣвать, что онъ не читалъ тогда Гоббса, потому что онъ изложенъ у этого послѣдняго такъ просто и ясно, что не можетъ сразу не убѣдить въ своей справедливости.

Странно, что человѣкъ, читавшій Локка, сомнѣвается въ его оригинальности. Едва ли найдется писатель, сочиненія котораго нашли бы такую несомнѣнную печать того, «что онъ выше всякихъ заимствованій и не довольствуясь празднымъ пробавленіемъ крохами чужихъ мнѣній, заставляетъ работать свою собственную мысль для открытія и изслѣдованія истины». Еще страннѣе, что человѣкъ, читавшій Локка, можетъ сомнѣваться въ его умственной силѣ. Терпѣливая пытливость, составляющая отличительную черту философа, была у Локка въ болѣе значительной степени, чѣмъ у всякаго другого писателя. Онъ былъ такъ-же щедро надѣленъ здравымъ смысломъ—качествомъ, которое, по замѣчанію Гиббона, встрѣчается рѣже геніальности. Въ этихъ двухъ качествахъ, а также въ его простомъ, народномъ, мужественномъ слогѣ, мы видимъ лучшій типъ англійскаго ума. Его прямодушіе, его серьезность безъ фанатизма, его сердечная, честная любовь къ истинѣ, а также и глубина и послѣдовательность его мыслей—всѣ эти качества, хотя и не поражаютъ читателя, но внушаютъ къ нему любовь и уваженіе. Въ книгѣ Локка вы найдете честныя мысли великаго и честнаго англичанина. Она—продуктъ мужественнаго ума: яснаго, правдиваго, прямого. Въ ней нѣтъ ни туманныхъ формулъ, ни риторическихъ украшеній, ни низкой угодливости пошлымъ предразсудкамъ, ни притязаній на мудрость оракула, ни игры словами. Такое множество писателей прикрываютъ свою пустоту фразами, кажущимися глубокими, потому что онѣ темны, что простота и ясность Локка вводитъ въ заблужденіе поверхностнаго читателя, готоваго предположить, что все то, что у него такъ ясно, должно быть само по себѣ очевидно.

Локкъ, хотя и терпѣливый, осторожный мыслитель, но далеко не робкій; къ большой чести его проницательности служитъ то, что когда всѣ ученые кричали объ опасностяхъ гипотезъ, полагая, что странныя заблужденія схоластиковъ и алхимиковъ произошли вслѣдствіе ихъ довѣрія къ гипотезамъ, когда даже самъ великій Ньютонъ былъ доведенъ до нефилософской похвальбы *hypotheses*

non fingo, нашъ мудрый Локкъ оцѣнилъ ихъ по достоинству. Онъ говоритъ:

«Нельзя сказать, чтобы мы не могли для объясненія явленій природы прибѣгать къ какой-нибудь вѣроятной гипотезѣ. Гипотезы, хорошо построенныя, служатъ огромнымъ подспорьемъ для памяти и часто ведутъ насъ къ новымъ открытіямъ. Но мы не должны принимать ихъ слишкомъ поспѣшно (къ чему весьма склонны умы, желающіе проникнуть въ причины вещей и найдти принципы, на которые-бы они могли опереться) пока внимательно не разсмотримъ всѣхъ частностей и не произведемъ нѣсколькихъ опытовъ надъ предметомъ, который мы желаемъ объяснить съ помощью гипотезы, и не разсмотримъ, согласуется ли она со всѣми этими опытами, вполнѣ-ли соотвѣтствуютъ имъ наши принципы и, объясняя удовлетворительно одни явленія природы, они также-ли состоятельны для объясненія и другихъ; наконецъ, мы должны остерегаться, чтобы названіе принциповъ не обманывало насъ и не импонировало намъ, заставляя насъ принимать за безспорную истину то, что въ лучшемъ случаѣ есть лишь весьма сомнительная догадка: таковы по большей части (я бы даже сказалъ всѣ) гипотезы по натуральной философіи».

Локкъ не старался удивлять — онъ искалъ истину и желалъ, чтобы всѣ люди помогали ему въ этихъ поискахъ. Онъ всегда былъ готовъ измѣнить свое мнѣніе, когда находилъ его ошибочнымъ, и бралъ назадъ идеи, выраженныя въ незрѣлой формѣ, «считая гораздо болѣе важнымъ, какъ онъ говорилъ, покинуть свое мнѣніе и отказаться отъ него чѣмъ оспаривать чужое, когда въ немъ виднѣется истина». Онъ питалъ сильное и неизлѣчимое недовѣріе ко всѣмъ «фоліантамъ, напичканнымъ двусмысленными выраженіями». Онъ зналъ, какъ распространена игра словами, иногда сознательная, иногда безсознательная, но всегда гибельная. «Туманныя и безсодержательныя фразы и злоупотребленіе словами долго слыли за тайны науки; грубыя, неподходящія слова, мало или вовсе не имѣющія смысла, получили, въ силу авторитета, такое право слыть за глубокую ученость и возвышенныя умозрѣнія, что не легко убѣдить тѣхъ, кто произноситъ ихъ или слушаетъ ихъ, въ томъ, что они только служатъ прикрышкой невѣжества и помѣхой истиннаго знанія. Разрушеніе этого святилища тщеславія и невѣжества будетъ, я полагаю, немалой услугой для человѣческаго пониманія».

Локкъ обладалъ аналитическимъ умомъ. Онъ стремился понять и выяснить предметы, а не писать о нихъ риторическія разсужденія. Были тайны, до которыхъ онъ не желалъ касаться; зная, что человѣческія способности ограничены, онъ спокойно мирился съ незнаніемъ всего, что выходило за предѣлы его пониманія. Но, преклоняясь передъ тѣмъ, что таинственно по существу, онъ не допускалъ, чтобы окружалось тайной то, что доступно знанію. Пусть все таинственное остается таинственнымъ, но пусть то, что не составляетъ существенной тайны, будетъ выведено на Божій свѣтъ. Познайте границы вашего пониманія — *за эти* границы безумно стараться проникнуть; но въ этихъ границахъ безумно оставаться во мракѣ и неизвѣстности, постоянно удивляться и вѣчно утверждать, что все окружающее не можетъ быть такъ ясно, какъ оно кажется, что наше вниманіе должно обратиться на нѣчто такое, что лежитъ глубже.

Для умовъ иного склада, для людей, любящихъ витать въ туманныхъ сферахъ умозрѣнія и чувствующихъ себя хорошо только въ умственномъ полумракѣ, для такихъ людей Локкъ естественно долженъ казаться непривлекательнымъ. Онъ не льститъ ни одному изъ ихъ предразсудковъ и не раздѣляетъ ни одной изъ ихъ тенденцій. Принимая мракъ за глубину, они обвиняютъ его въ поверхностности. Совы называютъ орла слѣпымъ. Имъ нуженъ полумракъ, а онъ:

«Наслаждается улыбкою Зевса».

Они нападаютъ на его односторонность. Насмѣшки и рѣзкія нападки на него слышатся такъ часто, что я, читавшій его въ молодости съ наслажденіемъ, заподозрилъ свой восторгъ въ необдуманности. Пословица говоритъ: «бросайте побольше грязью, и что нибудь отъ нея пристанетъ». Такъ было и съ Локкомъ. Постоянныя нападки нѣсколько извратили его образъ въ моемъ умѣ. Однако, задумавъ писать эту исторію, я снова тщательно съ перомъ въ рукѣ перечелъ его *Essay on Human Understanding*. Образъ Джона Локка снова ожилъ во мнѣ и на этотъ разъ еще ярче прежняго. Я никогда не сомнѣвался въ его скромности, честности, правдивости и прямотѣ; но теперь сила и оригинальность его ума, непринужденность его разговорнаго языка, спокойный анализъ, который раскрываетъ передъ нами такіе обширные горизонты мысли, а главное—мужественность его истинно практическаго ума произвели на меня такое сильное впечатлѣніе, что я не нахожу лучшаго отвѣта его критикамъ, какъ сказать:

«читайте его»! Общеніе съ такимъ умомъ можетъ принести только огромную пользу. Онъ столько-же подстрекаетъ нашу мысль, сколько и учитъ; о немъ хорошо было сказано: «что мы не можемъ говорить объ его *опытѣ* безъ глубочайшаго благоговѣнія, приметъ-ли мы во вниманіе, что его сочиненіе составляетъ эпоху въ философіи, если будемъ имѣть въ виду существенное значеніе его идей (даже въ настоящее время), или его благородную преданность истинѣ, прекрасную и трогательную серьезность и скромность, которыя онъ не только самъ обнаруживаетъ, но имѣетъ даръ вселять въ читателя, какъ ни одинъ другой писатель».

§ III. Методъ Локка.

«Можно сказать, что Локкъ создалъ науку метафизики», говоритъ д'Аламберъ, такъ-же какъ Ньютонъ создалъ физику.... Для того, чтобы понять душу, ея идеи и страсти, онъ не обращался къ книгамъ, онѣ бы направили его на ложную дорогу; онъ удовольствовался тѣмъ, что погрузился въ самого себя, и, послѣ долгаго самосозерцанія—если можно такъ выразиться—онъ представилъ въ своемъ *Опытѣ* зеркало, въ которомъ видѣлъ свое отраженіе. Однимъ словомъ, онъ свелъ метафизику на то, чѣмъ она должна быть, т. е. экспериментальной физикой души [1]).

Это великая похвала и отъ крупнаго авторитета; но мы полагаемъ, что ее можно принять только съ нѣкоторыми оговорками. Локкъ не сдѣлалъ ни одного важнаго открытія, которое произвело бы переворотъ въ наукѣ. Онъ былъ даже не первый, обратившійся къ самонаблюденію. Декартъ и Гоббсъ были до него.

Но у Локка былъ методъ, исключительно ему принадлежащій. Другіе до него бросали бѣглый взглядъ на свой внутренній міръ и разсуждали о томъ, что видѣли. Онъ первый терпѣливо прослѣдилъ процессы своего ума, чтобы подмѣтить едва уловимыя идеи и похитить у нихъ тайну ихъ комбинацій. Онъ основатель новѣйшей психологіи. Онъ смѣло и научно свелъ вопросы философіи на основные вопросы о границахъ человѣческаго разума. Онъ положилъ начало *исторіи* развитія и комбинацій нашихъ мыслей. Другіе довольствовались мыслями въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ

[1]) En un mot il réduisit la méthaphysique à ce qu'elle doit être, en effet, la phisique expérimentale de l'âme. Discours Prélim. de l'Encyclopédie.

находили ихъ; Локкъ терпѣливо изслѣдовалъ *происхожденіе* всѣхъ нашихъ мыслей.

Викторъ Кузенъ, который, какъ истинный риторъ, находился въ постоянномъ антагонизмѣ съ аналитикомъ Локкомъ, обвиняетъ Локка и его школу въ особенности въ томъ, что они считали вопросъ о происхожденіи идей основнымъ вопросомъ. «Съ Локка, продолжаетъ онъ, вошло въ обычай ссылаться на дикихъ и дѣтей, надъ которыми такъ трудно производить наблюденія; относительно дикарей мы должны полагаться на разсказы путешественниковъ, которые часто заражены предразсудками и не знаютъ языка посѣщаемой ими страны; что касается до дѣтей, то мы принуждены довольствоваться лишь весьма сомнительными признаками» [1]).

Трудно понять, какимъ образомъ Локкъ могъ бы обойтись безъ указаній на дикихъ и дѣтей, собирая факты относительно происхожденія идей; это пріемъ нераздѣльный съ психологическимъ методомъ. Быть можетъ, нѣтъ болѣе обильнаго источника заблужденій, какъ то упорство, съ которымъ люди во всѣ времена смотрѣли на свои нерасторжимыя ассоціаціи идей, какъ на неоспоримыя, первичныя и универсальныя истины. Стоитъ только слегка проанализировать, подвергнуть нѣкоторому наблюденію умы, удаленные отъ всѣхъ вліяній, которыя благопріятствовали этимъ ассоціаціямъ идей и окажется, что эти ассоціаціи вовсе не всеобщія истины, а простыя ассоціаціи. Изученіе ума культивированнаго приводило людей къ ложнымъ результатамъ; но если бы они сравнили свои анализъ съ анализомъ ума, не тронутаго культурой, то вѣроятно получили бы болѣе глубокіе взгляды. Возраженіе противъ пріема Локка можетъ исходить только отъ людей, изучающихъ психологію безъ предварительнаго знакомства съ физіологіей, и это—чего они не подозрѣваютъ—все равно, что изучать функціи, не имѣя понятія объ органахъ. Локкъ первый началъ систематически заниматься исторіей развитія ума съ цѣлью рѣшить многіе основные вопросы психологіи, и его порицали за это точно также, какъ современники Джона Гэнтера и его товарищи по профессіи осуждали этого замѣчательнаго анатома за то, что онъ искалъ въ сравнительной анатоміи объясненія многихъ анатомическихъ вопросовъ. Въ настоящее время, всякій нѣсколько знакомый съ естественными науками знаетъ, что сравнительная физіологія и эмбріологія служатъ нашими надежнѣйшими руково-

[1]) Histoire de la Philos., 17 leçon.

дителями во всѣхъ біологическихъ вопросахъ просто потому, что въ нихъ мы находимъ тѣже задачи, но только удаленныя отъ многихъ усложненій, мѣшающихъ нашимъ изысканіямъ въ высшихъ и болѣе развитыхъ организмахъ. Локкъ ясно видѣлъ, что философы привыкли считать свой умъ типомъ человѣческаго ума, между тѣмъ какъ ихъ умы, переполненные ложными понятіями и извращенные предразсудками, ни въ какомъ случаѣ не могутъ служить типами; если даже допустить, что большая часть ихъ понятій *вѣрна*, то все-таки эти вѣрныя понятія не составляютъ принадлежности всѣхъ умовъ. Локкъ обратился поэтому къ изученію такихъ умовъ, которые не были извращены.

Цѣлью его было «изслѣдованіе *происхожденія, достовѣрности и объема* человѣческаго знанія». Къ этому побудилъ его разговоръ съ нѣкоторыми изъ друзей, во время котораго, въ самомъ разгарѣ спора, и «послѣ того, какъ мы выбились изъ силъ, не находя никакого исхода сомнѣніямъ, мучившимъ насъ, мнѣ пришло на мысль, что мы слѣдуемъ по *ложному пути*, и что прежде чѣмъ приступать къ такого рода изысканіямъ, необходимо проанализировать наши собственныя способности и *посмотрѣть, какіе предметы доступны* и *какіе недоступны нашему разумѣнію*».

Тогда онъ набросалъ слѣдующій планъ:

«Во-первыхъ, я займусь изслѣдованіемъ происхожденія тѣхъ идей, понятій, или какъ бы ихъ ни назвали, которыя человѣкъ наблюдаетъ и сознаетъ въ своемъ умѣ, и тѣхъ способовъ, которыми разумъ обогащается ими».

«Во-вторыхъ, я постараюсь показать какого рода знанія пріобрѣтаются умомъ съ помощью этихъ идей; а также ихъ достовѣрность, очевидность и объемъ.

«Въ-третьихъ, я изслѣдую природу и основанія вѣры или мнѣнія; подъ ними я разумѣю наше признаніе истинными такихъ предложеній, въ справедливости которыхъ у насъ нѣтъ достовѣрныхъ знаній; при этомъ мы будемъ имѣть случай разсмотрѣть причины и степени признанія истинности».

Въ этихъ словахъ мы можемъ видѣть ясный отвѣтъ на часто возникавшій вопросъ относительно важности изслѣдованія Локка о врожденныхъ идеяхъ. «Для Локка и его школы, справедливо говоритъ Кузенъ, изученіе разума равносильно изученію идей; поэтому наука о душѣ и названа идеологіей,—словомъ, получившимъ въ послѣднее время такую извѣстность». Дѣйствительно, происхожденіе идей, какъ мы видѣли, было самымъ важнымъ вопросомъ; на немъ основывается вся проблема философіи.

Происхожденіемъ нашихъ идей обусловливается и ихъ состоятельность. Если онѣ растутъ и развиваются человѣческимъ путемъ, то по необходимости подлежатъ человѣческимъ ограниченіямъ. Паскаль прекрасно сказалъ: «Si l'homme commençait par s'étudier lui même, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment pourrait-il se faire qu'une partie connût le tout?»

Локкъ далъ намъ нѣсколько интересныхъ указаній на то, какъ относились его современники къ врожденнымъ идеямъ. «Мнѣ говорили, что короткое извлеченіе изъ моего трактата, напечатанное въ 1688 г., было осуждено нѣкоторыми лицами, даже не читая его; узнавъ, что я отрицаю въ немъ врожденныя идеи, они слишкомъ поспѣшно заключили, что если не предполагается существованія врожденныхъ идей, то врядъ ли найдутся понятія или доказательства существованія духовъ». Передавая содержаніе главы, посвященной опроверженію врожденныхъ идей, Локкъ говоритъ: «я не знаю, насколько нелѣпымъ должно показаться это мастерамъ діалектики, и *едвали кто согласится съ изложеннымъ мною съ перваго раза*». И въ другомъ мѣстѣ: «Не знаю, какому осужденію подвергнутъ меня за мое сомнѣніе въ существованіи врожденныхъ идей люди, которые склонны будутъ назвать это разрушеніемъ старыхъ основъ знанія и достовѣрности; но я убѣждаю себя въ томъ, что избранный мною путь, соотвѣтствуя истинѣ, устанавливаетъ эти основанія прочнѣе».

Методъ Локка былъ чисто психологическій; хотя онъ изучалъ медицину, но никогда не вдавался въ физіологическія умозрѣнія, которыя такъ любили его преемники, Гартли и Дарвинъ. Идеи и только идеи были предметомъ его анализа. Дугальдъ Стюартъ замѣтилъ, что въ *Опытѣ* нѣтъ ни одного мѣста, отзывающагося анатомическимъ театромъ или химической лабораторіей.

Мы уже говорили о *позитивизмѣ* Бэкона; позитивизмъ Локка будетъ теперь говорить самъ за себя его собственными словами:— «Если въ этомъ изслѣдованіи природы разума я раскрою силы его, какъ велики ихъ размѣры, какіе предметы могутъ быть имъ доступны, и гдѣ онѣ ничего не могутъ сдѣлать, то полагаю, это принесетъ ту пользу, что дѣятельный умъ человѣка будетъ осмотрительнѣе вмѣшиваться въ то, что превышаетъ его пониманіе, что онъ остановится, достигнувъ крайнихъ предѣловъ доступнаго ему, и *примирится съ полнымъ незнаніемъ того, что послѣ изслѣ-*

дованія окажется превышающимъ наши способности. Такъ, быть можетъ, мы не будемъ изъ хвастовства нашимъ всемірнымъ знаніемъ, стремиться поднимать вопросы и затруднять себя и другихъ такими вещами, для которыхъ нашъ разумъ непримѣтенъ и о которыхъ мы не можемъ составить въ нашемъ умѣ никакихъ ясныхъ или отчетливыхъ представленій, или (какъ это слишкомъ часто случается) у насъ нѣтъ ровно никакихъ понятій. Люди должны довольствоваться тѣмъ, что Богъ счелъ за нужное предоставить имъ, какъ говоритъ св. Петръ πάντα πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν, все, что необходимо для удобства жизни и для познанія добродѣтели; онъ далъ возможность открывать все, что способствуетъ счастью въ этой жизни и избирать путь, ведущій къ лучшей жизни. Какъ бы ни далеко было ихъ знаніе отъ всеобъемлющаго или совершеннаго пониманія всего существующаго, но оно обезпечиваетъ имъ ихъ главныя работы, показывая, что у нихъ достаточно свѣта, чтобы идти къ познанію ихъ Творца и *къ уразумѣнію собственныхъ обязанностей.* Люди всегда могутъ найти довольно дѣла, чтобы занять свои головы и руки разнообразнымъ, пріятнымъ и удовлетворяющимъ ихъ трудомъ, если перестанутъ дерзко спорить съ своею природою и отбрасывать дары, которыми полны ихъ руки, отбрасывать только потому, что эти руки не достаточно велики, чтобы удержать ихъ.

«*У насъ не будетъ основанія жаловаться на узость нашего ума, если мы употребимъ его на то, что можетъ быть намъ полезно и на что онъ способенъ*; съ нашей стороны было бы непростительнымъ, дѣтскимъ капризомъ не цѣнить всѣхъ выгодъ нашего знанія и не заботиться объ усовершенствованіи его для цѣлей, для которыхъ онъ данъ намъ, оттого только, что существуютъ вещи, находящіяся внѣ его предѣловъ. Нельзя извинить лѣниваго и своенравнаго слугу, который не сталъ-бы заниматься своимъ дѣломъ при свѣчахъ и вздумалъ-бы отговариваться тѣмъ, что ему нуженъ солнечный свѣтъ. *Свѣча, зажженная въ насъ, свѣтитъ достаточно ярко для всѣхъ нашихъ цѣлей.*

«Зная свою собственную силу, мы будемъ лучше знать, что предпринять съ надеждой на успѣхъ [1]); обозрѣвъ свои умственныя способности и разсчитавъ, насколько мы можемъ ждать отъ нихъ, мы не захотимъ спокойно сидѣть на мѣстѣ, не откажемся отъ

[1]) «Истинная причина и корень почти всякаго зла въ наукѣ состоитъ въ слѣдующемъ: ложно превознося и возвеличивая силы ума, мы не ищемъ ему дѣйствительной опоры». — Бэконъ.

всякой работы мысли, отчаяваясь въ возможности чего-нибудь достигнуть; и съ другой стороны, перестанемъ во всемъ сомнѣваться и отрицать всякое знаніе потому только, что есть что-то непостижимое. Для моряка очень важно знать длину своего лота, хотя онъ и не можетъ измѣрить имъ глубины всего океана. Для него достаточно знать, что лотъ его достигаетъ дна въ тѣхъ мѣстахъ, по которымъ онъ направляетъ свой путь, и можетъ предостеречь его противъ мелей и тѣмъ предотвратить его гибель... Вотъ что внушило мнѣ первую мысль этого опыта изслѣдованія разума; я думалъ, что первый шагъ къ разрѣшенію тѣхъ вопросовъ, которыми такъ склоненъ заниматься человѣкъ, долженъ заключаться въ разсмотрѣніи нашего собственнаго разума и въ опредѣленіи того, на что онъ способенъ. Пока этого не будетъ сдѣлано, всѣ наши попытки не приведутъ ни къ чему; мы напрасно будемъ стремиться къ спокойному и вѣрному обладанію истинами, болѣе всего насъ касающимися, пока станемъ блуждать въ обширномъ океанѣ бытія, какъ будто это безграничное пространство составляетъ естественное и несомнѣнное достояніе нашего ума и въ немъ нѣтъ ничего не подлежащаго его рѣшенію, или недоступнаго его пониманію. Неудивительно, что люди, расширяя свои изслѣдованія за предѣлы своихъ способностей и позволяя своимъ мыслямъ погружаться въ глубину, гдѣ онѣ не могутъ найти твердой почвы, поднимаютъ вопросы и безконечные споры, которые никогда не приводятъ къ ясному рѣшенію, а только поддерживаютъ и усиливаютъ сомнѣнія и приводятъ ихъ, наконецъ, къ полному скептицизму».

Рѣзкость, съ которою Локкъ отдѣляетъ себя отъ антагонистовъ, не только достойна замѣчанія съ исторической точки зрѣнія, но и важна для характеристики его послѣдующихъ умозаключеній. Мы восхищались портикомъ; войдемъ теперь въ храмъ.

§ IV. Происхожденіе нашихъ идей.

Гоббсъ и Гассенди говорили, что всѣ наши идеи происходятъ изъ ощущеній; *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Локкъ, котораго считаютъ только простымъ популяризаторомъ Гоббса, утверждалъ, что существуетъ *два* источника, а не *одинъ*, и эти два источника суть Ощущеніе и Размышленіе. Рѣшительно отдѣляясь отъ приверженцевъ доктрины врожденныхъ идей, отъ защитниковъ истинъ, независимыхъ отъ опыта, онъ объявилъ, что

всѣ наши знанія основаны на опытѣ и вытекаютъ изъ него. Отдѣляя себя не менѣе рѣшительно отъ гассендистовъ, не видѣвшихъ другого источника нашихъ идей, кромѣ ощущенія, Локкъ утверждалъ, что хотя ощущеніе и было великимъ источникомъ большей части нашихъ идей, но что есть другой источникъ, изъ котораго опытъ снабжаетъ нашъ разумъ идеями; «и этотъ источникъ»,—*хотя и не есть чувство,* такъ какъ оно не имѣетъ ничего общаго съ внѣшними предметами, но весьма на него похоже и могло бы быть названо *внутреннимъ чувствомъ*»,—онъ называетъ *размышленіемъ* (рефлексіей).

Послѣ того, какъ Дугальдъ Стюартъ такъ подробно изложилъ всю ошибочность широко распространеннаго мнѣнія, будто Локкъ былъ главою такъ называемой школы сенсуалистовъ, намъ незачѣмъ тратить время на изслѣдованіе того училъ-ли Локкъ или нѣтъ, что все знаніе сводится къ ощущенію. Въ его сочиненіяхъ можно найти много мѣстъ, рѣшительно опровергающихъ это общераспространенное заблужденіе насчетъ доктрины Локка. Дугальдъ Стюартъ приводитъ нѣсколько такихъ мѣстъ; но быть можетъ достаточно убѣдительны выше приведенныя нами слова. «Размышленіе, говоритъ онъ, хотя и не есть чувство», но по аналогіи можетъ быть названо внутреннимъ чувствомъ. Для устраненія всякихъ недоразумѣній, мы приведемъ въ примѣръ его доказательства существованія Бога, которое онъ суммируетъ въ слѣдующихъ словахъ: «Для меня ясно, что у насъ есть болѣе достовѣрное знаніе о существованіи Бога, чѣмъ о существованіи чего-либо, на что наши чувства непосредственно не указываютъ намъ. Мало того,—я полагаю, что мы съ большей достовѣрностью можемъ знать, что существуетъ Богъ, чѣмъ что-либо другое внѣ насъ». (Книга IV, гл. X). Локкъ признаетъ чувство источникомъ всѣхъ нашихъ *чувственныхъ* знаній, знаніе-же, такъ сказать, *идеальное* онъ выводитъ изъ размышленія.

Историки не достаточно оцѣнили Локка за тотъ огромный шагъ впередъ, который онъ сдѣлалъ для разрѣшенія великаго вопроса о происхожденіи знаній. Между тѣмъ, какъ Лейбницъ былъ превознесенъ до небесъ за то, что онъ выразилъ доктрину Локка въ эпиграммѣ, Локка не только лишили того, что ему принадлежитъ по праву, но и принесли его въ жертву его сопернику. Обыкновенно говорятъ: «Локкъ свелъ все наше знаніе къ ощущенію: явился Лейбницъ, принялъ старую формулу *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, но объявилъ, что въ

ней заключается только половина истины, и затѣмъ прибавилъ: «*nisi ipse intellectus*». Но, во-первыхъ, Локкъ не принялъ этой формулы за полную истину; онъ говорилъ, что размышленіе есть второй источникъ нашихъ идей. Во-вторыхъ, какъ уже замѣтилъ Дугальдъ Стюартъ, Лейбницъ, дополнявшій мысль, что въ умѣ нѣтъ ничего, чего бы прежде не было въ чувствахъ, словами: *кромѣ самаго ума,* выразилъ тоже самое, что утверждалъ Локкъ, сказавъ: «Внѣшніе предметы доставляютъ уму идеи объ ощущаемыхъ свойствахъ предметовъ, а умъ доставляетъ разуму идеи объ его собственныхъ процессахъ». Въ-третьихъ, хотя эпиграмматическая фраза Лейбница и имѣла успѣхъ, общій всѣмъ эпиграммамъ, но она не выдерживаетъ критики, какъ большинство эпиграммъ. Если не принимать ее за игру словъ, то какъ пошло это выраженіе—умъ въ умѣ! Это все равно, какъ еслибы кто-нибудь сказалъ: «У меня нѣтъ денегъ въ кошелькѣ, кромѣ самого кошелька». Когда ученые говорили, что «въ умѣ нѣтъ ничего, чего бы предварительно не было въ чувствахъ», то не подразумѣвали, что умъ тождественъ съ чувствами, они хотѣли выразить, что въ умѣ не было идей, понятій или представленій, которыя-бы не были даны чувствами; а чувства считали проводниками души.

Д-ръ Уэвелль одобряетъ эпиграмму и, отвѣчая на возраженіе м-ра Шарпа, который сказалъ, что нельзя сказать: умъ находится въ умѣ, онъ говоритъ: «Это замѣчаніе очевидно легкомысленно, потому что можно съ такимъ-же правомъ сказать, что способности разума (составляющія аргументъ противъ сенсуалистической школы) заключаются въ разумѣ, съ какимъ мы утверждаемъ, что въ разумѣ находятся впечатлѣнія, доставляемыя чувствами». Мы замѣтимъ, что «способности» разума еще не «*все,* что можетъ быть приведено противъ сенсуалистической школы» (если дѣло идетъ о локкистахъ, а только ихъ Лейбницъ и имѣлъ въ виду), по той простой причинѣ, что способности *никогда* не отрицались Локкомъ [1]). Противники приписывали это понятіе школѣ Локка, но ни одинъ изъ ея членовъ никогда его не высказывалъ. Вопросъ никогда не ставился такъ: *Есть-ли у насъ разумъ, и имѣетъ-ли разумъ извѣст-*

[1]) Локкъ часто говоритъ, что умственные процессы обусловливаются внутренними силами души, ей присущими. Онъ замѣчаетъ: «Такъ первая *способность* человѣческаго разума состоитъ въ томъ, что умъ можетъ воспринимать впечатлѣнія, производимыя на него или внѣшними предметами посредствамъ чувствъ, или *собственными процессами - посредствомъ размышленія о нихъ*». Essay, кн. II, гл. I, § 24.

ныя способности? Нѣтъ, но просто спрашивалось: *Какое происхожденіе нашихъ идей: суть-ли онѣ частью врожденныя, а частью пріобрѣтенныя, или онѣ исключительно пріобрѣтенныя и въ такомъ случаѣ, есть-ли ощущеніе ихъ единственный источникъ?* На этотъ ясный вопросъ нѣкоторые также ясно отвѣчали: «Ощущеніе есть источникъ всѣхъ нашихъ идей». Локкъ отвѣтилъ: «Ощущенія и размышленія суть источники всѣхъ нашихъ идей». Лейбницъ провозгласилъ: «Въ разумѣ нѣтъ ничего, что не существовало-бы прежде въ чувствахъ, за исключеніемъ самаго разума»; послѣдняя прибавка, очевидно, совершенно *внѣ* вопроса, а между тѣмъ она вызвала не мало страницъ съ громкими восхваленіями, въ которыхъ Локкъ отодвигался на задній планъ и даже обвинялся въ томъ, что упустилъ изъ виду тотъ важный фактъ, что у человѣка, кромѣ ума, есть и чувства. Это обвиненіе, разъ высказанное, стало всѣми повторяться. Люди, по большей части, поступаютъ какъ овцы, слѣдующія всегда за своимъ вожатымъ; что одинъ смѣло утверждаетъ, другой смѣло повторяетъ, третій передаетъ четвертому и такимъ образомъ случайно сказанное слово обращается въ приговоръ и передается потомству. Находятся, конечно, люди болѣе серьезные, болѣе независимые, чѣмъ остальные; они подвергаютъ данный вопросъ изслѣдованію, открываютъ заблужденіе, указываютъ на него: но укоренившееся преданіе безпрепятственно продолжаетъ существовать. Я не надѣюсь поколебать вѣковое заблужденіе относительно Локка, но я обязанъ, все-таки, указать на него. Локкъ совсѣмъ *не* выводитъ всѣхъ нашихъ знаній изъ ощущеній; Лейбницъ-же не внесъ ничего новаго своимъ знаменитымъ *nisi ipse intellectus* [1]).

Подъ ощущеніемъ Локкъ разумѣетъ дѣйствіе на насъ внѣшнихъ предметовъ посредствомъ чувствъ. Умъ при этомъ совершенно пассивенъ. Можно сказать, такимъ образомъ, что чувства доставляютъ уму часть своего *матерьяла*. Подъ размышленіемъ Локкъ понимаетъ внутреннее чувство, посредствомъ котораго умъ познаетъ о своихъ собственныхъ процессахъ. Это размышленіе доставляетъ уму вторую и послѣднюю часть матерьяловъ, изъ которыхъ онъ формируетъ знаніе. «На вопросъ, говоритъ онъ, когда у человѣка возникаетъ идея, самый вѣрный отвѣтъ, я думаю, будетъ: тогда, когда у него появляется ощущеніе. Такъ какъ, повидимому, въ

[1]) Самъ Лейбницъ, проводя это различіе, говоритъ: «Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'Essai, qui cherche une bonne partie des Idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature». *Nouveaux Essais*, II, c. 1.

умѣ не является идей прежде, чѣмъ ихъ не доставитъ чувство, то я полагаю, что идеи возникаютъ въ разумѣ одновременно съ ощущеніемъ». Въ этихъ словахъ заключается рѣшительное отрицаніе теоріи врожденныхъ идей, но это взглядъ крайне грубый и односторонній.

Вникая глубже въ дѣло, мы найдемъ, что не только идеи не одновременны съ ощущеніями, но сами ощущенія не одновременны съ дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ на наши органы. Наши чувства должны быть *воспитаны*, т. е. ихъ надо вызывать, развивать. Мы должны научиться видѣть, слышать, осязать. Свѣтъ ударяетъ на ретину ребенка, волны воздуха колеблютъ его барабанную перепонку; они не производятъ ни зрѣнія, ни слуха, но служатъ только подготовленіемъ къ зрѣнію и слуху. Нужны сотни повтореній для того, чтобы могло возникнуть то, что мы называемъ ощущеніемъ (т. е. опредѣленнымъ чувствомъ, соотвѣтствующимъ тому, которое предметъ всегда производитъ на развитое чувство). Для образованія одного представленія необходимо много ощущеній: представленіе есть совокупность ощущеній съ присоединеніемъ нѣкотораго идеальнаго элемента. На развитое чувство предметы дѣйствуютъ такъ, что немедленно вызываютъ такъ называемое ощущеніе, на неразвитое чувство они производятъ только смутное впечатлѣніе, которое отъ повторенія становится болѣе и болѣе опредѣленнымъ [1]).

У Платона есть превосходное сравненіе души съ книгой, которую пишутъ чувства [2]). Принимая это сравненіе, мы замѣтимъ, что писать возможно только послѣ ряда попытокъ; рука должна напрактиковаться прежде, чѣмъ достаточно окрѣпнетъ, чтобъ писать буквы; точно такъ-же чувства должны выучиться путемъ упражненія вачертывать понятныя *изображенія* на *tabula rasa* ума.

Локкъ такъ продолжаетъ свое описаніе происхожденія всѣхъ нашихъ знаній: «Съ теченіемъ времени умъ начинаетъ размышлять о своихъ собственныхъ операціяхъ надъ идеями, добытыми ощущеніемъ, и такимъ образомъ вырабатываетъ новый разрядъ идей, которыя я называю идеями мышленія. Тутъ соединяются ощущенія, производимыя на наши чувства внѣшними предметами, находящимися внѣ ума, и его собственныя отправленія вызывае-

[1]) Объ этомъ развитіи ощущеній подробно говоритъ Бенеке въ «Lehrbuch der Psychologie». См. далѣе, главы о Гартли и Дарвинѣ.

[2]) *Philebus*, стр. 192. Въ текстѣ переданы не подлинныя слова Платона, но ихъ смыслъ.

мыя внутренними, присущими ему силами; эти то отправленія ума, становясь объектами его созерцанія, и составляютъ начало всякаго знанія. Такимъ образомъ, первая способность человѣческаго разума состоитъ въ томъ, что умъ можетъ воспринимать впечатлѣнія, производимыя на него или внѣшними предметами черезъ посредство чувствъ, или его собственными отправленіями, когда онъ о нихъ размышляетъ. Это первый шагъ человѣка къ открытію основанія, на которомъ строятся всѣ понятія, пріобрѣтенныя имъ въ этомъ мірѣ. Тутъ рождаются, отсюда берутъ начало всѣ возвышенныя мысли, которыя парятъ надъ облаками и достигаютъ самаго неба; всѣ обширныя пространства, среди которыхъ блуждаетъ умъ, всѣ отвлеченныя умозрѣнія, возносящія его, повидимому, такъ высоко, ни на одну іоту не подвигаютъ его далѣе идей, представляемыхъ для созерцанія чувствомъ или размышленіемъ».

Заключительные слова этой цитаты можно считать отвѣтомъ антологистамъ, отвѣтомъ, который, однако, не удовлетворитъ ихъ. Они отрицаютъ, что ощущеніе и размышленіе суть единственные источники, изъ которыхъ умъ черпаетъ свои матеріалы. Но послушаемъ, что еще говоритъ Локкъ: «Разумъ, разъ снабженный этими простыми идеями, пріобрѣтаетъ способность повторять, сравнивать и соединять ихъ съ почти безконечнымъ разнообразіемъ, такъ что можетъ по желанію составлять новые, сложныя идеи. Но ни самый высокій умъ или обширный разумъ, при всей быстротѣ или разнообразіи мысли, не въ состояніи найти или выработать въ умѣ ни одной новой простой идеи, не вошедшей въ него вышепрвведеннымъ путемъ».

Эти слова совершенно ясны и, какъ мы полагаемъ, совершенно справедливы. Если они справедливы, то что-же станется съ философіей?

§ V. Элементы идеализма и скептицизма у Локка.

Послѣдняя выписка естественно заставляетъ насъ коснуться отношенія Локка къ важному вопросу касающагося знанія вещей *per se*.

Можемъ-ли мы знать вещи, каковы онѣ суть? Декартъ и его послѣдователи отвѣчаютъ на это утвердительно: ихъ критеріумъ— ясность и отчетливость идей. Локкъ прекрасно сказалъ: Пожалуй мы можемъ имѣть *отчетливыя* идеи о различнаго рода тѣлахъ, подлежащихъ нашимъ чувствамъ, но я сомнѣваюсь, чтобы мы могли имѣть идеи, *соотвѣтственныя* этимъ тѣламъ». Наши идеи, какъ онѣ ни ясны, никогда не соотвѣтствуютъ внѣшнимъ предметамъ; онѣ всегда *субъективны*. Но Локкъ остановился на половинѣ дороги въ своемъ понятіи о знаніи, какъ продуктѣ *чисто* субъективномъ. Онъ не думалъ, что всѣ наши идеи суть образы, копіи внѣшнихъ предметовъ; но онъ совершенно ясно говоритъ, что наши идеи о томъ, что онъ называетъ *первичными свойствами*, суть *пособія* того, что дѣйствительно существуетъ въ тѣлахъ, прибавляя при этомъ, что «идеи, вызванныя въ насъ *вторичными* свойствами, вовсе не имѣютъ съ ними сходства. Въ самихъ тѣлахъ нѣтъ ничего подобнаго нашимъ идеямъ; онѣ существуютъ въ тѣлахъ, обозначаемыхъ именемъ этихъ идей, лишь какъ *сила, способная вызывать въ насъ ощущенія*».

Странно, что послѣдняя сентенція не навела его на заключеніе, что *всѣ* свойства, воспринимаемыя нами въ тѣлахъ, суть только силы, способныя вызывать въ насъ ощущенія, и что только мы сами приписываемъ причинамъ этихъ ощущеній *форму, аналогичную ихъ дѣйствіямъ*. Онъ самъ предостерегаетъ насъ, «что не слѣдуетъ думать (какъ это часто дѣлаютъ), что идеи суть *точные образы* и подобія чего-то *присущаго предмету*; большая часть идей, являющихся въ умѣ изъ ощущеній, *также мало походитъ на что-либо существующее внѣ насъ, какъ не походятъ названія, даваемыя нами идеямъ, на идеи*, которыя они въ состояніи вызвать въ насъ». И въ другомъ мѣстѣ: «Невозможно представить себѣ, чтобы Богъ связалъ эти идеи съ движеніями (т. е. съ движеніями объектовъ, дѣйствующихъ на чувства), *съ которыми онѣ не имѣютъ ни малѣйшаго сходства*, невозможно, чтобы онъ связалъ идею боли съ тѣмъ движеніемъ ножа, разрѣзающаго наше тѣло, съ которымъ эта идея не имѣетъ никакого сходства».

Изъ этихъ выдержекъ видно, какъ ясно Локкъ понималъ субъективный характеръ одной части нашихъ знаній. Онъ не примѣнилъ своихъ принциповъ къ первичнымъ свойствамъ, можетъ быть, вслѣдствіе укоренившихся въ немъ противоположныхъ понятій. Всякій охотно согласится, что цвѣтъ, свѣтъ, тепло, запахъ, вкусъ и т. д. суть не качества предметовъ, вызывающихъ въ насъ эти ощущенія, но просто условія нашей чувствительности, когда она приходитъ въ соприкосновеніе съ извѣстными предметами. Но немногіе охотно согласятся, (за исключеніемъ развѣ философовъ, привыкшихъ отказываться отъ своихъ укоренившихся взглядовъ),

признать, что первичныя свойства, какъ протяженіе, твердость, движеніе и количество могутъ быть чѣмъ-либо инымъ, кромѣ реальныхъ свойствъ тѣлъ, *копіи* которыхъ запечатлѣваются въ насъ по нашему отношенію къ тѣламъ. И эти свойства не менѣе субъективны, чѣмъ первыя. Они присущи тѣламъ только какъ силы, вызывающія въ насъ ощущенія. Первичныя свойства, очевидно, суть такіе-же результаты дѣйствія, производимаго на насъ объектами, какъ и свойства вторичныя, которыя всѣми признаются *результатами дѣйствія*, а не *копіями*. Но въ чемъ-же ихъ различіе отъ первичныхъ свойствъ? Почему трудно допустить, чтобы первичныя свойства не суть принадлежности тѣлъ? Эта трудность заключается въ томъ, что первичное свойство составляетъ *неизмѣнное* условіе ощущенія, вторичныя-же свойства — *условія измѣняемыя*. Мы не можемъ составить себѣ никакого представленія о тѣлѣ, которое-бы не имѣло протяженія, не было-бы твердое или жидкое, простое или сложное (по количеству), которое не находилось-бы въ движеніи или покоѣ. Все это условія *неизмѣнныя*. Но, данное тѣло не необходимо должно имѣть какой-либо вкусъ, цвѣтъ, запахъ, или быть теплымъ, гладкимъ; оно можетъ быть безцвѣтнымъ, безвкуснымъ и т. д. Всѣ эти второстепенныя свойства *измѣнчивы*. Поэтому, впечатлѣнія перваго порядка, вслѣдствіе ихъ *неизмѣнности образовали въ нашемъ умѣ нерасторжимыя ассоціаціи*, такъ что для насъ не только невозможно вообразить себѣ тѣло безъ этихъ первичныхъ свойствъ, но мы въ тоже время твердо убѣждены, что тѣла, производящіе на насъ свое дѣйствіе, обладаютъ этими свойствами совершенно независимо отъ насъ. Кто-то даже сказалъ, что самъ Создатель не могъ бы создать тѣла безъ протяженія, такъ какъ подобное тѣло невозможно. Вмѣсто послѣдней фразы слѣдовало бы сказать», «такое тѣло мы не могли-бы *представить себѣ*». Но наши нерасторжимыя ассоціаціи не могутъ быть критеріями дѣйствительности.

Совершенно справедливо, что *мы* не можемъ представить себѣ тѣла безъ протяженія; но изъ этого нелѣпо было бы заключать, что такое тѣло невозможно. Мы имѣемъ только право сказать, что наше знаніе подчиняется условіямъ нашей природы. Эти условія—не условія вещей, но условія нашей организаціи. Если-бы мы были такъ устроены, что всѣ тѣла вызывали-бы въ насъ ощутительное впечатлѣніе тепла, то мы-бы необходимо пришли къ заключенію, что теплота есть свойство, присущее тѣлу; но такъ какъ теплота измѣняется въ различныхъ тѣлахъ и въ различное время, то въ насъ

и не образовывается такая нерасторжимая ассоціація. Тоже самое можно сказать и объ остальныхъ вторичныхъ свойствахъ.

Но вернемся къ Локку: онъ прекрасно выяснилъ природу нашихъ знаній о внѣшнихъ предметахъ, хотя не распространяетъ своихъ взглядовъ на первичныя свойства. «Очевидно, говоритъ онъ, что объемъ, форма и движеніе различныхъ тѣлъ, насъ окружающихъ, производятъ въ насъ различныя ощущенія, каковы напр. ощущенія цвѣта, звука, вкуса, запаха, удовольствія, боли, и т. д. Такъ какъ эти механическія дѣйствія тѣлъ *не имѣютъ никакого сходства съ вызываемыми ими въ насъ идеями* (потому что не существуетъ никакой постижимой связи между импульсомъ какого-либо тѣла и представленіемъ цвѣта или запаха, которое возникаетъ въ нашемъ умѣ), но мы *не въ состояніи имѣть яснаго понятія объ этихъ явленіяхъ, недоступныхъ нашему опыту*, то мы можемъ только разсуждать о нихъ, какъ о дѣйствіяхъ, производимыхъ безконечно мудрымъ дѣятелемъ, который совершенно недоступенъ нашему пониманію».

Черезъ нѣсколько строкъ онъ говоритъ: «Если наблюденіе показываетъ намъ, что явленія постоянно совершаются правильно, то мы имѣемъ право заключить, что они подчиняются управляющему ими закону, котораго мы, однако, не знаемъ; хотя причины постоянно дѣйствуютъ и изъ нихъ постоянно вытекаютъ слѣдствія, *но такъ какъ ихъ связь и зависимость не могутъ быть раскрыты нашими идеями, то мы можемъ познавать ихъ только посредствомъ опыта*». Этими словами Локкъ предвосхищаетъ ученіе Юма о причинности.

Доказательство субъективной природы нашего знанія составляетъ только первый шагъ къ рѣшенію великаго вопроса. Второй шагъ, который приписываютъ обыкновенно Беркли и Юму, былъ также сдѣланъ Локкомъ. Послушаемъ его: «Такъ какъ умъ во всѣхъ своихъ мысляхъ и сужденіяхъ не имѣетъ другого непосредственнаго объекта, кромѣ собственныхъ идей, которыя онъ одинъ созерцаетъ или можетъ созерцать, то очевидно, что наше знаніе ограничивается только идеями. Поэтому, знаніе представляется мнѣ лишь пониманіемъ связи и соглашенія, или разногласія и противорѣчій между нашими идеями».

Вотъ великая твердыня идеализма и скептицизма. Локкъ предвидѣлъ употребленіе, которое будетъ сдѣлано изъ его словъ и изложилъ проблемму съ замѣчательной опредѣленностью. «Очевидно, что умъ узнаетъ вещи не непосредственно, но лишь при помощи

тѣхъ идей, которыя онъ имѣетъ о нихъ. Поэтому наши знанія истинны только настолько, насколько существуетъ соотвѣтствія между нашими идеями и реальностью вещей. *Но что можетъ служить тутъ критеріумомъ? Какимъ образомъ умъ, не воспринимающій ничего, кромѣ своихъ собственныхъ идей, можетъ знать, что онѣ согласуются съ самими вещами?*»

Такъ ставитъ онъ эту проблему, которую, съ одной стороны рѣшилъ идеализмъ, а съ другой скептицизмъ. Посмотримъ, какъ онъ рѣшаетъ ее. Существуетъ, говоритъ онъ, два рода идей, простыя и сложныя, или, по новѣйшей терминологіи, представленія (perceptions) и понятія (conseptions). Первыя «необходимо должны порождаться предметами, дѣйствующими на умъ естественнымъ путемъ и вызывающими тѣ представленія, къ возбужденію которыхъ они предназначены и принаровлены мудростью и волей Творца. Изъ этого слѣдуетъ, что простыя идеи не суть фикціи нашего воображенія, а естественные и правильные продукты внѣшнихъ предметовъ, *дѣйствующихъ на насъ*; такимъ образомъ, идеи *настолько соотвѣтствуютъ предметамъ, насколько это соотвѣтствіе необходимо, или оно требуется нашимъ положеніемъ*: онѣ представляютъ *намъ предметы подъ тѣми образами, вызывать которые въ насъ они предназначены*».

Это оставляетъ вопросъ нерѣшеннымъ съ точки зрѣнія идеалистовъ, хотя и разсѣкаетъ гордіевъ узелъ скептицизма. Это прямое и ясное признаніе субъективности нашего знанія, невозможности перейти за сферу сознанія и проникнуть въ сущность вещей. Такъ какъ сложныя идеи возникаютъ изъ простыхъ, то намъ нечего разбирать неосновательность ихъ претензій на непогрѣшимость. Всякая человѣческая достовѣрность относительна. Идеи могутъ быть истинны для насъ и въ тоже время совершенно ложны съ абсолютной точки зрѣнія. Таково положеніе Локка. Онъ стоитъ на выступѣ скалы между двумя разверстыми пропастями. Тутъ онъ останавливается и не идетъ далѣе. Да и къ чему ему двигаться дальше, когда онъ знаетъ, что еще одинъ шагъ и онъ очутится въ бездонной пропасти? Нѣтъ, онъ остается на своей скалѣ. «Хотя, говоритъ онъ, понятіе, доставляемое нашими чувствами о существованіи внѣшнихъ предметовъ и не такъ достовѣрно, какъ наше интуитивное знаніе, или выводы разума, извлекаемые изъ ясныхъ, абстрактныхъ идей нашего разума, но тѣмъ не менѣе, оно заслуживаетъ названія знанія. Если мы сами себя убѣдимъ, что наши способности правильно дѣйствуютъ и

вѣрно указываютъ намъ на существованіе предметовъ, вліяющихъ на насъ, то нельзя считать подобную увѣренность ни на чемъ неоснованною; никто, я думаю, не можетъ искренно довести свой скептицизмъ до того, чтобы сомнѣваться въ существованіи всего имъ видимаго и ощущаемаго. По крайней мѣрѣ, тотъ, кто простеръ бы такъ далеко свое сомнѣніе (какія-бы соображенія ни хранились у него въ запасѣ), никогда не сталъ-бы спорить со мною, такъ какъ онъ не могъ-бы быть увѣренъ въ томъ, противорѣчу я или нѣтъ его мнѣніямъ. Что касается меня, то я думаю, что Богъ далъ мнѣ достаточныя доказательства существованія внѣшнихъ предметовъ; такъ какъ примѣняя ихъ различнымъ образомъ, я могу произвести въ себѣ удовольствіе или боль, что весьма важно для меня въ моемъ настоящемъ положеніи. Мы можемъ дѣйствовать только посредствомъ нашихъ способностей, и можемъ говорить о знаніи только съ помощью этихъ способностей, которыя въ состояніи даже понять, что такое знаніе».

Предупреждая возраженіе, что «все, что мы видимъ, слышимъ, чувствуемъ и вкушаемъ, думаемъ и дѣлаемъ въ теченіе всей нашей жизни, все это лишь рядъ обманчивыхъ образовъ длиннаго сновидѣнія, а потому все наше знаніе сомнительно, я попрошу принять во вниманіе, что если все есть ни что иное какъ сонъ, то и скептикъ, возбуждающій этотъ вопросъ, дѣлаетъ его во снѣ, а въ такомъ случаѣ рѣшительно все равно отвѣтитъ-ли ему бодрствующій или нѣтъ. Но, если ему угодно, пусть ему приснится, что я отвѣчаю ему: *достовѣрность* вещей, существующихъ *in rerum natura*, когда о ней свидѣтельствуютъ наши чувства, *не только настолько велика, насколько можетъ обнять ее нашъ организмъ, но и насколько требуетъ наше положеніе*». Это не рѣшаетъ вопроса съ точки зрѣнія идеализма, но доказываетъ легкомысліе скептицизма; «Ибо наши способности, продолжаетъ Локкъ, *не приспособлены ко всей полнотѣ бытія*, не къ совершенному, ясному, обширному знанію вещей, чуждому всякаго сомнѣнія и колебанія, а къ сохраненію нашего существованія; онѣ присособлены къ житейскимъ потребностямъ и вполнѣ удовлетворяютъ своей цѣли, если даютъ намъ вѣрное понятіе о вещахъ полезныхъ или вредныхъ для насъ».

Каждый согласится, что въ этихъ словахъ много здраваго смысла. Но это не *отвѣтъ* скептицизму. Юмъ, какъ мы впослѣдствіи увидимъ, высказывалъ тѣ же мнѣнія: но различіе между нимъ и Локкомъ заключается въ томъ, что Юмъ сознавалъ, что подоб-

ныя мнѣнія не имѣютъ никакого вліянія на *философскіе* вопросы, а касаются просто практической стороны жизни; между тѣмъ какъ Локкъ удовольствовался практическими соображеніями и пренебрегъ отвѣчать на философскій вопросъ [1]).

Резюмируя содержаніе этой главы, мы можемъ сказать, что Локкъ ясно предвидѣлъ выводы идеалистовъ и скептиковъ изъ его принциповъ. Онъ не сдѣлалъ самъ этихъ выводовъ, считая ихъ безполезными. Сознавая, что всякая человѣческая достовѣрность могла быть только относительна, что человѣческое знаніе никогда не въ состояніи обнять природы вещей, но что ему доступна только природа ихъ дѣйствія на насъ,—онъ довольствовался этимъ количествомъ истины и примирился съ спокойнымъ незнаніемъ вещей, выходящихъ за предѣлы нашихъ способностей». Главная цѣль *опыта* заключалась въ томъ, чтобы доказать, что всякое знаніе основано на опытѣ. Доказавъ это, онъ обратилъ вниманіе на то, что опытъ могъ имѣть только относительное значеніе, что онъ могъ быть только *нашимъ* опытомъ, а нашъ опытъ еще не есть *абсолютное* мѣрило; онъ можетъ быть мѣриломъ только для насъ.

§ VI. Критика Локка.

Мы не можемъ разстаться съ великимъ англичаниномъ, не обративъ вниманія на тонъ, усвоенный многими изъ его критиковъ, тонъ въ которомъ можно видѣть все, что угодно, кромѣ уваженія. Самый искренній и наименѣе догматичный философъ почти постоянно встрѣчалъ неискреннихъ и одностороннихъ критиковъ.

Что люди могутъ искажать Спинозу, Гоббса или Юма, это довольно понятно; они пугаютъ своими идеями, а люди въ страхѣ преувеличиваютъ и искажаютъ то, что видятъ. Что искажаются идеи Канта, Фихте или Гегеля,—тоже довольно понятно: абстрактность ихъ умозрѣній и трудность изложенія служатъ здѣсь достаточнымъ оправданіемъ. Но извращеніе Локка совершенно непростительно. Онъ не былъ ни смѣлымъ мыслителемъ, ни туманнымъ писателемъ. Вся вина его заключалась въ томъ, что онъ высказывался ясно и честно. Онъ искалъ истины, онъ не желалъ никого вводить въ заблужденіе. Онъ старался объяснить химію ума

[1]) Д-ръ Ридъ полагаетъ, что «передъ Локкомъ мелькала система, развитая впослѣдствіи Беркли, но что Локкъ предпочелъ затаить ее въ собственной груди». Не затаить, но пренебречь ею.

(если можно употребить эту метафору), отрекшись отъ смутныхъ, пустыхъ сновъ алхиміи. Люди, все еще старающіеся проникнуть въ непроницаемыя тайны и отказывающіеся признать существованіе границъ для человѣческаго разума, смотрятъ на Локка съ тѣмъ же гордымъ презрѣніемъ, съ которымъ честолюбивые алхимики относились къ первымъ химикамъ. Тонъ, которымъ говоритъ большая часть французскихъ и нѣмецкихъ критиковъ о Локкѣ, очень непріятенъ; тонъ-же многихъ англійскихъ критиковъ—просто постыденъ. Указывать ошибки—дѣло почтенное; но обвинять Локка въ ошибкахъ, которыхъ нѣтъ въ его сочиненіяхъ, объяснять его слова по собственному усмотрѣнію, обвинять его въ непослѣдовательности и поверхностности, говорить о немъ свысока, какъ о какомъ то почтенномъ, но недальновидномъ господинѣ, сующемся ни съ того, ни съ сего въ философію, а не какъ объ одномъ изъ великихъ благодѣтелей человѣчества, все это заслуживаетъ самого строгаго порицанія [1]).

Непониманіе Локка совершенно неизвинительно. Если его языкъ иногда неясенъ и неопредѣлененъ, то смыслъ всегда понятенъ по связи съ предыдущимъ. У него нѣтъ ясности Декарта и Гоббса; но онъ гораздо болѣе старался быть понятнымъ и съ этой цѣлью онъ разнообразилъ свои выраженія и передавалъ свою мысль въ различныхъ формахъ. Его нельзя понимать буквально: нѣтъ ни одного мѣста въ его книгѣ, которое бы можно было разсматривать въ отдѣльности, надо постоянно имѣть въ виду общій характеръ его умозрѣній. Тотъ, кто будетъ только «перелистывать» его *Опытъ*, найдетъ въ немъ мѣста, противорѣчащія другъ другу; но всякій внимательный читатель увидитъ, что все въ немъ вполнѣ ясно и связно.

Самый замѣчательный изъ новѣйшихъ критиковъ Локка—Викторъ Кузенъ. Онъ задался цѣлью изслѣдовать и опровергнуть всѣ главнѣйшія положенія Локка. Извѣстность его имени и популярность лекцій придали большое значеніе его критикѣ; но, говоря откровенно, эта критика крайне недобросовѣстна и чрезвычайно поверхностна. Мы здѣсь не можемъ разбирать ее: цѣлаго тома не хватило бы на перечисленіе всѣхъ его ошибокъ. Возьмемъ одинъ примѣръ его недобросовѣстности и одинъ его поверхностности.

[1]) См. сильную защиту Локка противъ его критиковъ Vaughan's *Essays on History, Philosophy*, etc.

Говоря о принципѣ размышленія, онъ замѣчаетъ: «Во-первыхъ, обратите вниманіе, что Локкъ очевидно здѣсь смѣшиваетъ размышленіе съ сознаніемъ. Размышленіе, строго говоря, есть способность, аналогичная съ сознаніемъ, но отличная отъ него, она свойственна по большей части философамъ, тогда какъ сознаніе свойственно всякому человѣку».

Мы отвѣтимъ на это, что, во-первыхъ, не только не очевидно, что Локкъ смѣшиваетъ размышленіе съ сознаніемъ, но что онъ во всемъ своемъ *Опытѣ* доказываетъ совсѣмъ противоположное. Во-вторыхъ, г. Кузенъ, употребляя слово размышленіе въ особенномъ смыслѣ (въ смыслѣ умозрѣнія) и навязывая этотъ смыслъ Локку, обвиняетъ его въ противорѣчіи! Если-бы Кузенъ добросовѣстно разбиралъ Локка, онъ бы не могъ такъ легко справиться съ нимъ.

Совершенно вѣрно, что въ отрывкѣ изъ Локка, приведенномъ Кузеномъ, способность размышленія ограничивается отправленіями ума; но, повторяемъ, судить Локка на основаніи одного отрывка, недобросовѣстно; весь его *Опытъ* доказываетъ, не смотря на нѣсколько неточныхъ опредѣленій, что онъ разумѣлъ подъ размышленіемъ то, что и всѣ понимаютъ подъ этимъ словомъ, т. е. такую дѣятельность ума, которая комбинируетъ добытые чувствомъ матерьялы и становится источникомъ идей.

Это приводитъ насъ ко второму примѣру. Кузенъ, желая въ противность Локку доказать, что кромѣ ощущенія и размышленія у насъ есть еще другой источникъ образованія идей, указываетъ на идею о пространствѣ и разсматриваетъ, можемъ-ли мы получить эту идею при помощи двухъ названныхъ факторовъ. Что идея чистаго пространства не можетъ получиться путемъ чувствъ, онъ полагаетъ достаточно доказанною тѣмъ, что въ ней самой нѣтъ ничего чувственнаго; путемъ размышленія она не можетъ получиться потому, что она ничего не имѣетъ общаго съ дѣятельностью разума. Поэтому, такъ какъ оба источника оказались несостоятельными, то Кузенъ и заключаетъ, что ученіе Локка о происхожденіи нашихъ знаній «неполно и ошибочно».

Этотъ аргументъ, который разводится на нѣсколькихъ страницахъ, кажется Кузену рѣшительнымъ. Дѣйствительно Локкъ говоритъ, «что идея пространства вырабатывается посредствомъ зрѣнія и осязанія». Не одинъ честный критикъ не сталъ-бы придираться къ этимъ словамъ и выводить изъ нихъ, будто Локкъ утверждаетъ, что понятіе о пространствѣ есть продуктъ *ощущенія*. Онъ понялъ бы идею Локка такъ: «идея о пространствѣ есть абстракція: первоначальный матерьялъ для нея добывается посредствомъ осязанія и зрѣнія». Локкъ не предвидѣлъ никакого казуистическаго возраженія и не оградилъ себя отъ него; но въ своемъ объясненіи идеи субстанціи онъ приводитъ аналогичный случай, хотя его противники часто возражали ему, что идея субстанціи не можетъ получиться путемъ чувствъ. Неопровержимымъ аргументомъ противъ теоріи Локка считался тотъ самый фактъ, что у насъ имѣется понятіе о субстанціи, которая достаточно доказываетъ существованіе другого источника знанія помимо ощущенія и размышленія. Вотъ примѣръ, какъ невнимательно читается Локкъ. Онъ ясно говоритъ намъ во многихъ мѣстахъ, что идея субстанціи (а подъ идеей онъ разумѣетъ не *образъ*, а *мысль*) есть выводъ, основанный на нашемъ опытѣ, полученномъ отъ знанія внѣшнихъ предметовъ. Справедливо, что мы воспринимаемъ только явленія, но нашъ умъ такъ устроенъ, что мы принуждены предположить, что за этими явленіями лежитъ субстанція.

«Если кто-либо, говоритъ Локкъ, станетъ разбирать свое понятіе о чистой субстанціи вообще, то онъ найдетъ, что не имѣетъ другой идеи о ней, кромѣ простаго предположенія о какой-то опорѣ для тѣхъ свойствъ, которыя способны порождать въ насъ простыя идеи и обыкновенно называются случайными качествами. Если спросить, что такое предметъ, которому присущъ извѣстный цвѣтъ или вѣсъ, то на это отвѣтить можно только то, что это есть тѣло плотное и протяженное; а если спросить далѣе, что это такое, чему присущи плотность и протяжаемость, то можно очутиться въ положеніи индѣйца, утверждавшаго, что міръ держится на огромномъ слонѣ, а когда его спросили, на чемъ-же стоитъ слонъ, онъ отвѣтилъ, что на большой черепахѣ, но на вопросъ, что же подерживаетъ эту громадную черепаху, индѣецъ отвѣтилъ, что это «нѣчто, чего онъ не знаетъ».

Та-же самое аргументація примѣнима и къ пространству. Пространство есть идея, возникшая изъ представленія о *мѣстѣ* и несомнѣнно имѣющая своимъ источникомъ чувства; но Кузенъ сильно ратуетъ противъ этого и выставляетъ много доводовъ и примѣровъ, крайне заурядныхъ, чтобы показать, что идея пространства никогда не можетъ быть ощущеніемъ. Нѣсколько болѣе внимательное чтеніе опровергаемаго имъ писателя избавило-бы его отъ всѣхъ этихъ усилій. Локкъ ни на минуту не допускалъ, чтобы идея пространства могла быть ощущеніемъ: напротивъ, изъ того

факта, что идея не могла быть ощущеніемъ, онъ выводитъ свое положеніе, что она неопредѣленна и не болѣе, какъ только «предположеніе».

Нѣмецкихъ критиковъ мы можетъ пройти молчаніемъ. Общее направленіе ихъ умозрѣнія дѣлаетъ ихъ неспособными судить Локка. Но послушаемъ англичанина, притомъ-же и историка:— «Намъ нечего терять много времени, на указаніе всѣхъ несообразностей, въ которыя впалъ Локкъ, говоритъ Уэвелль,—и въ которыя долженъ впасть всякій, не признающій другого источника нашихъ знаній, кромѣ чувствъ». Замѣтимъ, во-первыхъ, что едва-ли возможно игнорировать такого великаго человѣка, какъ Локкъ, чье вліяніе было такъ обширно и продолжительно, чьи «несообразности» надлежало-бы опровергнуть д-ру Уэвеллю болѣе, чѣмъ всякому другому, такъ какъ принципы Локка опровергаютъ всю его философію. Во-вторыхъ, совершенно несправедливо утверждать, что Локкъ не признавалъ «другого источника нашихъ знаній, кромѣ чувствъ». Если бы Уэвелль снова разсмотрѣлъ этотъ предметъ, онъ принужденъ былъ-бы сознаться, что Локкъ признавалъ и другія источники знанія. «Такъ онъ утверждалъ, продолжаетъ д-ръ Уэвель, что наша идея о пространствѣ получается путемъ чувствъ зрѣнія и осязанія, наша идея о плотности—путемъ одного осязанія. Наше понятіе о субстанціи есть какая-то неизвѣстная опора неизвѣстныхъ свойствъ и объясняется примѣромъ индѣйской басни о черепахѣ, поддерживающей слона, который поддерживаетъ міръ».

О пространствѣ мы уже говорили, возражая Кузену. Что касается его понятія о плотности, то если оно не вырабатывается ощущеніемъ, то откуда-же оно берется? Относительно субстанціи мы снова должны указать на ложное пониманіе Локка, который опредѣляетъ субстанцію совсѣмъ не какъ «неизвѣстную опору неизвѣстныхъ свойствъ», но какъ неизвѣстную опору *извѣстныхъ* свойствъ: изъ нашего знанія свойствъ мы выводимъ существованіе нѣкотораго субстрата, которому они присущи. По отношенію къ субстанціи мы находимся въ положеніи слѣпца, который, двигаясь по извѣстному направленію, получаетъ ударъ отъ какого-нибудь катящагося колеса. Хотя слѣпой и не можетъ видѣть колесо, а слѣдовательно и понять причину ушиба, но онъ не колеблясь отнесетъ ее къ чему то, находящемуся внѣ его. Единственное, что онъ можетъ знать безъ чужой помощи, это то, что онъ получилъ ударъ, двигаясь въ извѣстномъ направленіи; онъ не можетъ получить другого понятія о колесѣ, хотя и совершенно убѣжденъ,

что, кромѣ ощущаемой имъ боли, есть какое-то неизвѣстное нѣчто, и что это неизвѣстное нѣчто стоитъ къ нему въ отношеніи, похожемъ на то, въ какомъ стоитъ къ намъ неизвѣстная опора извѣстныхъ свойствъ тѣла. Таковъ смыслъ ученія Локка.

«Наши понятія силы или причины,—продолжаетъ историкъ Уэвелль,—точно также вырабатываются изъ чувствъ. Но хотя эти идеи суть не болѣе, какъ отрывки изъ нашего опыта, Локкъ не колеблясь признаетъ ихъ необходимыми и всеобщими, когда они являются въ предложеніяхъ. Такъ онъ безусловно признаетъ необходимую истинность геометрическихъ свойствъ тѣла, и утверждаетъ, что противодѣйствіе, оказываемое плотностью тѣлъ, непреодолимо; что ничто, кромѣ Всемогущаго, не можетъ уничтожить ни одной частицы матеріи и смѣло заявляетъ, что все должно имѣть свою причину. Онъ не замѣчаетъ, что его собственная теорія о происхожденіи знанія не допускаетъ признанія ни одной изъ этихъ истинъ. Если наши знанія объ истинахъ, касающихся внѣшняго міра, всецѣло добываются опытомъ, то мы имѣемъ лишь право сказать, что геометрическія свойства фигуръ истинны *на столько, насколько мы убѣдились въ томъ изъ опыта*; что мы не видѣли *ни одного примѣра*, чтобы плотное тѣло отъ давленія заняло-бы меньшее пространство или чтобы хотя частичка матеріи была уничтожена естественными силами и что *насколько намъ приходилось замѣчать*, всякая перемѣна имѣла свою причину».

Это лишь одинъ изъ многихъ примѣровъ неправильнаго толкованія Локка д-ромъ Уэвеллемъ. Всю ложность его основаній мы разберемъ подробнѣе, когда будемъ говорить о Кантѣ, а пока приведемъ слѣдующее мѣсто въ доказательство того, какъ онъ ошибочно понималъ Локка. Конечно, Локкъ не колеблясь признаетъ необходимую истинность и всеобщность извѣстныхъ идей, когда онѣ «являются въ продолженіяхъ», но совершенно ясно разъясняетъ характеръ этой необходимости въ прекрасныхъ строкахъ: «Есть такого рода предложенія, которыя касаются существованія объекта, соотвѣтствующаго нашей идеѣ; такъ, имѣя идею о слонѣ, фениксѣ, движеніи или углѣ, въ нашемъ умѣ прежде всего возникаетъ вопросъ, существуетъ-ли гдѣ нибудь все, что сейчасъ упомянуто нами. Это знаніе есть только знаніе частностей. Обо всемъ, существующемъ внѣ насъ, за исключеніемъ Бога, можетъ быть намъ извѣстно не болѣе того, что даютъ намъ возможность узнать наши чувства».

«Но существуютъ другого рода предложенія, въ которыхъ вы-

ражается согласіе или несогласіе между собою нашихъ абстрактныхъ идей и ихъ зависимость одна отъ другой. *Подобныя предложенія могутъ быть всеобщи и достовѣрны.* Такъ, имѣя идею о Богѣ и о самомъ себѣ, о страхѣ или послушаніи, я не могу не быть убѣжденнымъ, что я обязанъ бояться Бога и поклоняться Ему: такое предложеніе будетъ истиннымъ относительно человѣка вообще, *если только я составилъ себѣ абстрактную идею о томъ видѣ человѣка, котораго я составляю одну часть.* Но предложеніе, какъ бы оно ни было справедливо, что люди обязаны бояться Бога, совсѣмъ не доказываетъ мнѣ существованія людей въ мірѣ, *хотя оно истинно по отношенію ко всѣмъ существамъ, подобнымъ мнѣ, гдѣ-бы они не находились*: истинность подобныхъ общихъ предложеній зависитъ отъ согласія или несогласія между собой нашихъ абстрактныхъ идей. Въ первомъ случаѣ наше знаніе есть результатъ существованія предметовъ, порождающихъ въ нашемъ умѣ идеи черезъ посредство чувствъ; во второмъ—знаніе есть результатъ идей (каковы бы онѣ ни были), которыми произведены въ нашемъ умѣ общія достовѣрныя предложенія.

«Многія изъ этихъ предложеній называются *aeternae veritates*, и всѣ онѣ дѣйствительно таковы не потому, что начертаны въ умахъ всѣхъ людей, или принадлежатъ къ тѣмъ предложеніямъ, которыя существуютъ въ умѣ человѣка прежде, чѣмъ онъ выработавъ астрактныя идеи, соединитъ или разъединитъ ихъ путемъ утвержденія или отрицанія. Но гдѣ бы ни находилось существо, подобное человѣку, одаренное такими-же способностями и, слѣдовательно, имѣющее такія-же идеи, какъ и мы, необходимо заключить, что, прилагая свои мысли къ оцѣнкѣ своихъ идей, оно познаетъ истинность предложеній, возникающихъ изъ согласія или несогласія между его собственныхъ идей. Такія предложенія называются вѣчными истинами не потому, чтобы они были созданы таковыми и предшествовали разуму, вырабатывающему ихъ, и не потому чтобы они были запечатлѣны въ нашемъ умѣ и были копіей съ какихъ-либо образцовъ, находящихся внѣ ума и существовавшихъ ранѣе; но потому, что будучи разъ выработаны изъ абстрактныхъ идей, какъ нѣчто истинное, они навсегда останутся дѣйствительно истинными когда-бы ни были снова выведены умомъ, имѣющимъ эти идеи [1]). Этихъ словъ достаточно, чтобы снять съ Локка всякое обвиненіе въ непослѣдовательности; достаточно также, какъ мы думаемъ, для того, чтобы показать ошибочность въ понятіяхъ самаго д-ра Уэвелля относительно необходимости нѣкоторыхъ истинъ.

[1]) Book IV, ch. XI, §§ 13, 14.

Изъ всего вышесказаннаго можно судить о томъ, какъ относится большинство новѣйшихъ критиковъ къ великому психологу. Пусть это послужитъ предостереженіемъ для читателя противъ того, что онъ можетъ ожидать отъ старонниковъ реакціи противъ Локка и отъ его послѣдователей; пусть «побудитъ его къ внимательному изученію великаго писателя, который хотѣлъ только изложить откровенно и свободно свои догадки относительно предмета нѣсколько темнаго, не имѣя при этомъ никакой другой цѣли, кромѣ неуклоннаго исканія истины».

ГЛАВА III.

ЛЕЙБНИЦЪ.

Лейбницъ былъ первымъ и послѣднимъ великимъ критикомъ Локка. Онъ изучилъ *Опытъ изслѣдованія человѣческаго разума* хотя и не согласился съ его принципами. Доводы Лейбница образовали арсеналъ возраженій противъ Локка; эти доводы Лейбница имѣли особенную силу, такъ какъ были составными частями его системы.

Лейбницъ пользуется великой славой какъ философъ и математикъ; но характеръ настоящаго сочиненія запрещаетъ намъ входить въ подробное разсмотрѣніе его правъ на эту славу, тѣмъ болѣе, что онъ не высказалъ никакихъ новыхъ идей и не расширилъ старыхъ методовъ. Мы ограничимся только указаніемъ на его возраженія относительно теоріи Локка о происхожденіи знанія.

Сначала онъ отвѣтилъ Локку въ нѣсколькихъ замѣткахъ, написанныхъ довольно высокомѣрно. Очевидно, онъ не предполагалъ чтобы *Опытъ* могъ пріобрѣсти такую извѣстность [1]). Вскорѣ онъ измѣнилъ свое мнѣніе, и въ своихъ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, онъ сосредоточиваетъ всѣ свои силы на этомъ предметѣ, борется съ *Опытомъ*, оспаривая его положенія

[1]) См. Réflexions sur l'Essai de M. Locke, въ Recueil Дэмеро vol. II.

шагъ за шагомъ. Это замѣчательное сочиненіе было напечатано только нѣсколько лѣтъ послѣ его смерти и не вошло въ изданіе Дютена. Дугальдъ Стюартъ не зналъ о его существованіи и этимъ объясняется то мѣсто въ его *Dissertation*, гдѣ онъ говоритъ, что Лейбницъ всегда холодно отзывался объ *Опытѣ* Локка. Дѣйствительно, Лейбницъ такъ относился къ Локку въ своихъ первыхъ сочиненіяхъ; но въ *Nouveaux essais* онъ говоритъ о своемъ великомъ противникѣ съ должнымъ уваженіемъ, а въ предисловіи даже восхваляетъ его: «*Опытъ изслѣдованіи человѣческаго разума*», написанный знаменитымъ англичаниномъ, есть одно изъ прекраснѣйшихъ и замѣчательнѣйшихъ произведеній нашего вѣка. Я рѣшаюсь сдѣлать на него нѣсколько коментаріевъ... Такимъ образомъ я доставлю хорошую рекомендацію моимъ мыслямъ, излагая ихъ въ такомъ хорошемъ сообществѣ. Правда, я часто расхожусь съ авторомъ, но нисколько не унижая заслугъ знаменитаго писателя и отдавъ ему справедливость, я указываю гдѣ и почему я не могу согласиться съ нимъ и когда я нахожу нужнымъ предотвратить преобладаніе его авторитета надъ разумомъ. Хотя авторъ *Опыта* высказываетъ множество такихъ вещей, съ которыми я долженъ согласиться, однако наши истины совершенно различны. Его система имѣетъ сродство съ системой Аристотеля, а моя— съ ученіемъ Платона». Такъ относятся къ своимъ противникамъ лишь гомеровскіе герои; обмѣнъ взаимнаго признанія доблестей другъ друга нисколько не ослабляетъ тяжести ихъ ударовъ, а только придаетъ борьбѣ болѣе величія.

Лейбницъ принадлежалъ къ картезіанцамъ; но онъ примѣшивалъ къ доктринамъ Декарта нѣкоторыя идеи, почерпнутыя имъ изъ древнихъ философовъ. Наибольшее вліяніе имѣли на него Платонъ и Демокритъ. Умъ, образовавшійся подъ такими вліяніями, не могъ сочувствовать доктринамъ Локка, и нельзя было ожидать, чтобы онъ встрѣтилъ ихъ сочувственно. По справедливому замѣчанію Ф. Шлегеля, каждый человѣкъ родится либо платоникомъ, либо аристотельянцемъ [1]). Лейбницъ и Локкъ были представителями этого антагонизма. «Наши разногласія, говоритъ Лейбницъ, существенны. Дѣло идетъ о томъ, дѣйствительно-ли наша душа совершенно пуста, подобно табличкѣ, на которой ничего не написано (*tabula rasa*), какъ говоритъ Аристотель и авторъ *Опыта*, и дѣйствительно-ли все, что на ней начертано,

[1]) Кольриджъ присваиваетъ себѣ этотъ афоризмъ, но онъ встрѣчается у Шлегеля въ его *Geschichte der Literatur*.

происходитъ отъ чувства и опыта; или же она въ самомъ началѣ заключаетъ въ себѣ принципы извѣстныхъ понятій и ученій, которые лишь пробуждаются при случаѣ внѣшними предметами, какъ я утверждаю вмѣстѣ съ Платономъ».

Сущность проблемы здѣсь отлично формулирована и въ рѣшеніи ея Лейбницъ становится на сторону Платона. Главные доводы, которыми онъ подкрѣпляетъ свои взгляды и которые впослѣдствіи такъ часто повторяли и другіе, заключаются въ томъ, что есть всеобщность и необходимость извѣстныхъ истинъ и что опытъ можетъ сообщать намъ знаніе только о частныхъ случаяхъ. «Если какое-нибудь событіе можетъ быть предвидѣно прежде, чѣмъ мы его узнаемъ по опыту, то явно, что *мы* сообщаемъ душѣ что-то съ своей стороны». *Ergo*—разсуждаетъ далѣе Лейбницъ,— одинъ опытъ не составляетъ еще всего знанія. «Хотя чувства и *необходимы* для пріобрѣтенія знанія, но ихъ недостаточно для составленія всего нашего знанія; они могутъ давать намъ только примѣры, т. е. частныя или индивидуальныя истины. Но всѣ примѣры, подтверждающіе общую истину, какъ бы ни были многочисленны, недостаточны для доказательства всеобщей необходимости этой истины; такъ какъ изъ того, что нѣчто случалось разъ, еще не слѣдуетъ, что оно всякій разъ будетъ случаться подобнымъ же образомъ».

Лейбницъ продолжаетъ: «Отсюда слѣдуетъ, что необходимыя истины, подобныя тѣмъ, какія мы находили въ математикѣ и въ особенности въ ариѳметикѣ и геометріи, должны основываться на принципахъ, несомнѣнность которыхъ не зависитъ отъ примѣровъ и, слѣдовательно, отъ внѣшнихъ чувствъ, хотя безъ нихъ мы никогда не знали-бы этихъ принциповъ. Точно также логика, метафизика и нравственность изобилуютъ подобными истинами и, слѣдовательно, можно ихъ доказывать только съ помощію тѣхъ внутреннихъ принциповъ, которые называются *врожденными*».

Локкъ вполнѣ-бы согласился съ этими положеніями, но заключеніе онъ отвергъ-бы съ полнымъ правомъ. Что одни чувства не могутъ дать намъ общихъ истинъ,—это утверждалъ и Локкъ, какъ и Лейбницъ, но это нисколько не отвергаетъ его системы, потому что онъ не основывалъ ее на однихъ только чувствахъ.

Повидимому, Лейбницъ былъ введенъ въ заблужденіе первоначальнымъ опредѣленіемъ Локкомъ слова «размышленіе», ибо онъ говоритъ: «Быть можетъ мнѣнія нашего талантливаго автора не такъ сильно расходятся съ моими, какъ это кажется. Ибо, посвя-

тивъ всю первую часть своей книги опроверженію врожденныхъ знаній, взятыхъ въ извѣстномъ смыслѣ въ началѣ второй книги, онъ признаетъ существованіе идей, порожденныхъ не чувствами, а размышленіемъ. Но размышленіе есть ничто иное, какъ остановка вниманія на томъ, что происходитъ въ насъ самихъ; *а чувства не могутъ дать намъ того, что мы уже имѣемъ въ самихъ себѣ*. Можно-ли послѣ этого отрицать, что есть много врожденнаго въ нашемъ умѣ?»

Слова, напечатанныя курсивомъ, представляютъ любопытный примѣръ того, какъ умъ, поглощенный своими собственными мнѣніями, видитъ отраженіе ихъ въ выраженіяхъ другихъ людей. Лейбницъ допускаетъ здѣсь то, что требуется доказать; онъ допускаетъ, что въ умѣ существуютъ врожденныя идеи, которыя не могутъ быть даны чувствами и ему кажется, что подобныя предположенія заключаются и въ словахъ Локка. Локкъ говоритъ совершенно противоположное. «Самый нашъ умъ есть нѣчто врожденное, продолжаетъ Лейбницъ, (повторимъ наше возраженіе: врожденное *чему?* самому себѣ или намъ? Если сказать самому себѣ, то это будетъ пустая игра словами: что онъ врожденъ *намъ*—значитъ совершенно иначе поставить вопросъ; никто никогда не сомнѣвался, что умъ человѣка врожденъ человѣку, рождается вмѣстѣ съ нимъ. Вопросъ состоитъ въ томъ, существуютъ ли идеи, *прирожденныя* уму, или-же всѣ идеи *пріобрѣтаются* умомъ?). Умъ есть нѣчто врожденное и въ немъ содержатся понятія субстанціи, продолжительности, перемѣны, дѣйствія, воспріятія, удовольствія и тысячи разныхъ другихъ объектовъ нашихъ интеллектуальныхъ идей... Я скорѣе сравню умъ съ кускомъ мрамора, который имѣетъ жилки, чѣмъ съ гладкой мраморной доской, называемой философами *tabula rasa*, ибо, если душа походитъ на неисписанную мраморную доску, то заключающіяся въ насъ истины будутъ подобны статуѣ Геркулеса, высѣченной изъ куска мрамора, которой-бы можно было безразлично придать ту или другую фигуру. Но если въ мраморѣ есть жилы, опредѣляющія фигуру Геркулеса болѣе, чѣмъ всякую другую фигуру, то этотъ мраморъ есть нѣчто болѣе опредѣленное, а фигура Геркулеса, въ нѣкоторомъ родѣ, врожденна ему; хотя, разумѣется, необходимъ трудъ, чтобы открыть въ мраморѣ эти жилы и освободить ихъ изъ оболочки. Подобнымъ-же образомъ и намъ врождены идеи и истины».

Подобное изложеніе теоріи весьма остроумно, но, къ сожалѣнію,

существованіе этихъ жилъ въ мраморѣ есть предположеніе, сдѣланное не для облегченія изслѣдованія, но прямо для доказательства предположенной теоріи; это гипотеза, выдуманная для объясненія—чего? самой гипотезы! Сначала предпологается, что идеи врожденны, для доказательства этого предположенія, дѣлается другое предположеніе, именно: что врожденныя идеи существуютъ, и теорія готова.

Сущность теоріи Лейбница заключается въ различеніи между случайными и необходимыми истинами и въ его положеніи, что одинъ опытъ не можетъ дать намъ необходимыхъ истинъ. Разборъ этого мы оставимъ до Канта.

Все сказанное о Лейбницѣ мы дополнимъ краткимъ обзоромъ его знаменитой теоріи *предуставленной гармоніи*. Во время Лейбница считалось безспорной истиной, что «подобное можетъ дѣйствовать только на подобное». Но возникалъ вопросъ; какъ тѣло дѣйствуетъ на душу; какъ душа дѣйствуетъ на тѣло? Душа и тѣло совершенно *неподобны:* какъ они могутъ дѣйствовать другъ на друга? Другими словами: какъ возможно воспріятіе? Всѣ обыкновенныя объясненія процесса воспріятія были крайне неудачны. Если душа воспринимаетъ копіи предметовъ, то какимъ образомъ передаются ей эти копіи? Effluvia, eidola, образы, движенія духовъ, и т. д.—все это не только гипотезы, но гипотезы, не выдерживающія критики: къ тому-же онѣ не могли объяснить, какимъ образомъ двѣ неподобныя субстанціи дѣйствуютъ другъ на друга.

Лейбницъ заимствовалъ эту гипотезу у Спинозы, идеями котораго, кстати, онъ всегда злоупотреблялъ: человѣческая душа и человѣческое тѣло суть два *независимые, но соотвѣтствующіе* другъ другу механизма. Они такъ приспособлены другъ къ другу, что ихъ можно сравнить съ двумя часами, отдѣленными другъ отъ друга, но устроенными такъ, что въ тотъ моментъ, когда одни *бьютъ*, другіе показываютъ *пробитый* часъ. «Я не могу не придти къ тому убѣжденію, говоритъ Лейбницъ, что Богъ создалъ душу такъ, что она сама *представляетъ* себѣ всѣ измѣненія, совершающіеся въ тѣлѣ, которое съ своей стороны создано такъ, что самостоятельно дѣлаетъ то, чего желаетъ душа: такъ что законы, предписывающіе мыслямъ души слѣдовать другъ за другомъ въ правильномъ порядкѣ, *должны* вызывать въ ней *образы*, которые будутъ совпадать съ впечатлѣніями, произведенными внѣшними предметами на наши органы чувствъ. Въ то же время

законы, управляющіе движеніями тѣла, до такой степени соотвѣтствуютъ мыслямъ души, что намъ кажется, будто между проявленіями нашей *воли* и нашими *дѣйствіями* существуетъ зависимость и что наши дѣйствія суть естественный и необходимый результатъ нашей воли» [1]).

Гипотеза эта сильно осмѣивалась людьми, не имѣвшими понятія о тѣхъ трудностяхъ которыя она пыталась объяснить. Но она такъ сильно противорѣчитъ обычнымъ взглядамъ, что если у нея и были приверженцы, то весьма немногочисленные.

ГЛАВА IV.

РЕЗУЛЬТАТЪ ТРЕТЬЕЙ ЭПОХИ.

Результатъ разсматрѣннаго нами философскаго движенія, которое началось съ Гассенди и Гоббса, и было развито далѣе Локкомъ, заключается въ томъ, что споръ объ опытѣ былъ на долго прекращенъ, а поэтому философское изслѣдованіе приняло совершенно новое направленіе.

Установлены были слѣдующія положенія: 1) что мы не можемъ имѣть знаній, не почерпнутыхъ изъ опыта. 2) Что опытъ можетъ быть двухъ родовъ: внѣшнихъ предметовъ и внутреннихъ процессовъ, отсюда два различныхъ источника знанія: ощущеніе и размышленіе. 3) Что все наше знаніе состоитъ въ согласіи или несогласіи между нашими идеями. 4) Наконецъ, что мы никогда не можемъ знать, каковы предметы сами по себѣ, а только какъ они вліяютъ на насъ, иными словами, мы можетъ только знать наши идеи.

Локкъ довелъ философію до этихъ результатовъ. Правильное истолкованіе ихъ приводитъ къ отрицанію всякой философіи, къ признанію ея невозможности, но Локкъ не брался за подобное истолкованіе. Это выпало на долю Юма. Система Локка породила

---

[1]) Лучшее изданіе сочиненій Лейбница сдѣлано Эрдманомъ *Leibnitii Opera Philosophica*; Берлинъ, 1839. *Nouveaux Essays* напечатаны въ этомъ изданіи во второй разъ (въ первый разъ онѣ изданы были Распомъ, Лейбнацъ, 1765); а затѣмъ появилось дешевое и удобное изданіе ихъ, принадлежащее г. Жаку (Jacques), Paris, 1845.

три различныя системы: идеализмъ Беркли, скептицизмъ Юма и сансуализмъ Кондильяка.

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

СУБЪЕКТИВНАЯ ПРИРОДА ЗНАНІЯ ПРИВОДИТЪ КЪ ИДЕАЛИЗМУ.

ГЛАВА I.

БЕРКЛИ.

§ I. Жизнь Беркли.

Немного людей, которыми Англія имѣла-бы такое основаніе гордится, какъ Джорджемъ Беркли, епископомъ Клоинскимъ. Съ необыкновенными заслугами какъ писателя и мыслителя, онъ соединялъ великодушіе и безупречную нравственность; и до сихъ поръ можно спорить о томъ, что было въ немъ возвышеннѣе, сердце или умъ.

Онъ родился 12 марта, 1684 г., въ Килькринѣ, въ графствѣ Килькенни, и воспитывался въ Дублинѣ, въ Trinitty College. Въ 1707 г. онъ былъ избранъ членомъ этой коллегіи. Въ 1709 напечаталъ *Новую теорію зрѣнія*, составившую эпоху въ наукѣ, черезъ годъ свои *Основные принципы человѣческаго знанія*, составившіе эпоху въ метафизикѣ. Затѣмъ онъ отправился въ Лондонъ, гдѣ былъ принятъ съ раскрытыми объятіями. «Древняя наука, положительное знаніе, свѣтское общество, новѣйшая литература и изящныя искусства содѣйствовали украшенію и обогащенію ума у этого замѣчательнаго человѣка. Всѣ его современники соглашались съ сатирикомъ, который приписывалъ Беркли «всѣ земныя добродѣтели». Люди враждебныхъ партій и противоположныхъ мнѣній сходились въ любви и уваженіи къ нему, въ содѣйствіи его успѣху. Суровый Свифтъ снисходительно относился къ его мечтаніямъ; скромный Аддисонъ старался примирить Кларка съ его смѣлыми умозрѣніями. Своимъ характеромъ онъ обратилъ сатиру

Попа въ горячій панигирикъ. Даже разборчивый, брюзгливый и придирчивый Аттербюри, послѣ свиданія съ нимъ, сказалъ: «Пока я не познакомился съ этимъ джентльменомъ, я полагалъ, что столько учености, столько знанія, столько наивности и смиренія свойственны только ангеламъ» [1]).

Его знакомство съ писателями побудило его сотрудничать въ журналѣ *Guardian*. Потомъ онъ сдѣлался капелланомъ, а затѣмъ секретаремъ графа Петерборо, котораго сопровождалъ въ Сицилію, куда онъ былъ назначенъ посланникомъ. Впослѣдствіи онъ объѣхалъ Европу съ г. Ашемъ и въ Парижѣ встрѣтился съ Мальбраншемъ, съ которымъ имѣлъ горячій споръ объ идеализмѣ. Въ 1724 г. сдѣланъ деканомъ Доррійскимъ. Это мѣсто давало ему 1100 ф. стерл. въ годъ; но онъ отказался отъ него, чтобы посвятить свою жизнь обращенію сѣверо-американскихъ дикарей, и выговорилъ себѣ у правительства ежегодную пенсію въ 100 ф. Въ этомъ романическомъ и великодушномъ путешествіи его сопровождала молодая жена. Онъ направился въ Родъ-Эйландъ, взялъ свою цѣнную библіотеку и большую часть своего имущества. Но, къ стыду правительства, оно не выполнило сдѣланныхъ ему обѣщаній, и послѣ семилѣтнихъ, никѣмъ не поощренныхъ усилій, онъ былъ принужденъ вернуться въ Англію, истративъ подопрасну большую часть своего состоянія.

Въ 1734 г. онъ былъ сдѣланъ епископомъ Клойнскимъ. Онъ хотѣлъ было отказаться, но король не допустилъ его до этого: хорошо сознавая все зло абсентеизма, онъ, уѣзжая изъ Клойна, распорядился, чтобы на время его отсутствія раздавали бѣднымъ 200 фунтовъ ежегодно. Въ 1752 г. онъ отправился въ Оксфордъ, гдѣ въ 1753 г. умеръ почти мгновенно отъ паралича сердца, поразившаго его во время чтенія.

Мы не можемъ говорить здѣсь объ его многочисленныхъ сочиненіяхъ: только два изъ нихъ относятся къ нашему предмету: *Principles of Knowledge* и *Dialogues of Hylas and Philonous*. Мы надѣемся устранить нѣкоторыя ложныя мнѣнія и предубѣжденія, связанныя съ его именемъ, а также надѣемся показать, что даже въ своихъ такъ называемыхъ дикихъ фантазіяхъ Беркли является искреннимъ, прямодушнымъ, глубоко мыслящимъ человѣкомъ, а не софистомъ, прибѣгающимъ къ парадоксамъ, чтобы выказать свое искусство.

[1]) Сэръ Дж. Макинтошъ.

§ II. Беркли и здравый смыслъ.

Всѣ слышали объ идеализмѣ Беркли и безчисленное множество «фатовъ» поражали его своимъ «зубоскальствомъ» [1]). Насмѣшки сыпались на него, въ возраженіяхъ не было недостатка. Идеализмъ осмѣивался, о немъ писали, толковали и кричали. Но сомнительно, былъ-ли онъ *понятъ*. Читая критическіе отзывы о его теоріи, мы постоянно наталкиваемся на вѣчное повтореніе самыхъ пошлыхъ возраженій, которыя, несмотря на всю ихъ пошлость, Беркли самъ предвидѣлъ. Дѣйствительно, критики не понимали его и упрекали его въ противорѣчіи, но не съ *его* принципами, а съ *своими* собственными. Они навязывали его словамъ значеніе, которое онъ самъ рѣшительно отвергалъ, а затѣмъ торжествовали надъ нимъ набѣду, доказавъ, что онъ не доводитъ своихъ принциповъ до нелѣпостей, которыя могутъ быть выведены изъ нихъ.

Отрицая существованіе матеріи, онъ понималъ подъ «матеріей» то неизвѣстное *substratum*, существованіе котораго Локкъ считалъ необходимымъ *выводомъ* изъ нашего знанія о свойствахъ предметовъ, но природа котораго должна оставаться навсегда скрытой отъ насъ. Философы предполагали существованіе субстанціи, т. е. нумена, лежащаго въ основаніи всѣхъ *феноменовъ*—субстрата, составляющаго основу всѣхъ свойствъ,—*чего-то*, чему *присущи* всѣ случайности. Эту неизвѣстную субстанцію Беркли отрицаетъ. Это только абстракція, говоритъ онъ. Если это—нѣчто неизвѣстное, непознаваемое, то это фикція, и я не хочу ея; такъ какъ фикція хуже чѣмъ безполезна, она гибельна, какъ основа всякаго атеизма. Если подъ матеріей вы понимаете то, *что* мы видимъ, чувствуемъ, вкушаемъ и осязаемъ, то и я признаю, что она существуетъ: и я также твердо вѣрю въ ея существованіе, какъ и всякій другой, и *вполнѣ раздѣляю взгляды большинства*. Но, если напротивъ подъ матеріей вы разумѣете *скрытый субстратъ*, невидимый, неощущаемый, неосязаемый, о которомъ чувства не даютъ и не могутъ дать никакого понятія, въ такомъ случаѣ я не признаю существованія матеріи, *и въ этомъ случаѣ расхожусь съ философами и соглашаюсь съ массой.*

«Я не превращаю вещи въ идеи, говоритъ далѣе Беркли, но

[1]) «И фаты поражаютъ Беркли зубоскальствомъ». *Попъ.*

скорѣе идеи въ вещи, такъ какъ я принимаю за вещи тѣ *непосредственные объекты представленія*, которые, согласно вамъ (Беркли могъ-бы сказать, согласно всѣмъ философамъ), суть только *видимости вещей*.

«*Гиласъ*. Вещи! вы можете утверждать, что вамъ угодно, но несомнѣнно, что вы не оставляете намъ ничего, кромѣ пустыхъ формъ вещей, *дѣйствующихъ на чувства только своей внѣшней поверхностью*.

Филонъ. То, что *вы* называете пустыми формами и внѣшностью вещей, кажется *мнѣ* самою вещью... Мы, слѣдовательно, оба признаемъ, что воспринимаемъ только осязаемыя формы, но мы расходимся въ томъ, что то, что вы считаете пустыми видимостями, я признаю за реальное. Короче сказать, *вы не довѣряете своимъ чувствамъ, а я довѣряю*».

Беркли обыкновенно обвиняется въ распространеніи теоріи, противорѣчащей свидѣтельству чувствъ; отсюда не далеко было до вывода, что человѣкъ, отвергающій значеніе чувствъ, должно быть, не владѣетъ своими собственными чувствами; насмѣшки не заставили себя ждать, краснорѣчивымъ болтунамъ былъ полный просторъ и они торжествовали. Ничего не стоило объявить, «что человѣкъ, серьезно раздѣляющій такое убѣжденіе, хотя и можетъ быть отличнымъ человѣкомъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, какъ и всякій другой, воображающій, что онъ сдѣланъ изъ стекла, но несомнѣнно голова его не въ полномъ порядкѣ и разсудокъ его поврежденъ отъ напряженнаго мышленія» [1]).

Къ несчастью для критиковъ, Беркли *нисколько не* противорѣчилъ свидѣтельству чувствъ и его теорія *не* расходится въ этомъ отношеніи съ обычными взглядами всѣхъ людей. Особенность его заключается только въ томъ, что онъ ограничивается исключительно свидѣтельствомъ чувствъ. Онъ признаетъ *только то, на что* указываютъ ему чувства. Онъ крѣпко держится за факты сознанія и рѣшительно становится на сторону инстинктивнаго убѣжденія всѣхъ людей: на этомъ онъ стоялъ твердо, предоставивъ философамъ область предположеній, догадокъ и скрытыхъ субстанцій.

Беркли упрекаютъ именно въ томъ, въ чемъ онъ упрекаетъ философовъ, что они не довѣряютъ свидѣтельству своихъ чувствъ, и за предѣлами того, что намъ сообщаютъ чувства, они воображаютъ существованіе чего-то неизвѣстнаго, о чемъ наши чувства намъ не говорятъ. «Именно противъ этого метафизическаго призрака, говоритъ одинъ остроумный критикъ, противъ этого фантастическаго міра философовъ и только противъ него и были направлены всѣ нападки Беркли. Ученіе, что реальность предметовъ не существуетъ для человѣка и что онъ долженъ довольствоваться одними видимостями, Беркли совершенно справедливо считалъ источникомъ скептицизма со всѣми его прискорбными послѣдствіями. Онъ понималъ, что философія, отказываясь отъ реальности, непосредственно доступной намъ, ради реальности будто-бы менѣе обманчивой, лежащей за предѣлами опыта, уподобляется той собакѣ въ баснѣ, которая несла кусокъ мяса черезъ рѣку и выпустила его изъ зубовъ, хватаясь съ безумной жадностью за отраженіе его въ водѣ. Собака потеряла свой обѣдъ, а философія теряетъ свое несомнѣнное обладаніе истиной. Поэтому Беркли соглашается съ большинствомъ людей, не признающихъ различія между дѣйствительностью и видимостью предметовъ, и отвергая безосновательную гипотезу о существованіи неизвѣстнаго и невидимаго міра, рѣшительно утверждаетъ, что то, что считается ощутимой внѣшностью, и суть самыя вещи» [1]).

Правда, благодаря двусмысленности въ изложеніи, теорія Беркли какъ-будто противорѣчитъ общему пониманію людей: подъ словомъ «матерія» обыкновенно понимается все видимое, вкушаемое, осязаемое и т. д., поэтому, когда отрицается существованіе матеріи, то является существенное предположеніе, будто отрицается все видимое, вкушаемое, осязаемое, ощутимое, никакъ не подозрѣвая, что матерія, въ философскомъ смыслѣ, есть что-то *невидимое, невкушаемое, неосязаемое*. Слѣдуетъ признаться, что Беркли недостаточно остерегался двусмысленныхъ выраженій. Такъ, въ одной изъ начальныхъ главъ своихъ *Principles of Human Knoweledge*, онъ говоритъ, что «*между людьми господствуетъ странное мнѣніе*, что дома, горы, рѣки и, однимъ словомъ всѣ ощутительные объекты имѣютъ бытіе естественное или реальное, отличное отъ того ихъ бытія, которое познается разумомъ». Это рѣзко фальшивая нота, побуждающая читателя готовиться къ какому-нибудь парадоксу. Тѣмъ не менѣе, Беркли предвидѣлъ и заранѣе отвѣчалъ на возраженія Вимпи, Битти, Рида и другихъ. Онъ писалъ не по какому-либо капризу, не создавалъ остро-

[1]) Reid, *Inquiry*.

[1]) *Blackwood's Mag*. June, 1842, стр. 814, статья *Berkeley and Idealism:* написанная, какъ полагаютъ, профессоромъ Ферріе.

умной теоріи ради того только, что она остроумна. Онъ былъ серьезный мыслитель, терпѣливый въ отыскиваніи истины. Поэтому, онъ опасался, чтобы его умозрѣнія не приняты были за пустыя діалектическія упражненія и нѣсколько разъ старался оградить себя отъ ложныхъ толкованій.

«Я не отрицаю существованія вещей, которыя мы можемъ познавать посредствомъ ощущенія или рефлексіи. *Я нисколько не сомнѣваюсь въ реальномъ существованіи вещей, которыя я вижу своими глазами и осязаю своими руками. Я отвергаю только то, что философы называютъ матеріей или тѣлесной субстанціей.* Этимъ я не приношу никакого вреда человѣчеству, которое, смѣю думать, никогда не почувствуетъ нужды въ матеріи...

«Кто полагаетъ, что я отвергаю реальность или бытіе вещей, тотъ совершенно не понимаетъ того, что мною высказано въ самыхъ простыхъ словахъ.... Мнѣ скажутъ, быть можетъ, что я не стану отрицать по крайней мѣрѣ того, что я не признаю никакихъ тѣлесныхъ субстанцій. Я отвѣчу на это, что если слово *субстанція* понимать въ обычномъ смыслѣ, какъ комбинацію ощутимыхъ свойствъ, каковы, протяженіе, твердость, вѣсъ и т. д., то меня никакъ нельзя обвинить въ неопредѣленіи такой субстанціи [1]. Но если понимать это слово въ философскомъ смыслѣ, какъ основу случайныхъ свойствъ, существующихъ внѣ ума, то я дѣйствительно отвергаю эту сущность, если можно отвергнуть что-либо, что никогда не существовало, даже въ воображеніи [2]. Но, говорите что хотите, возразитъ мнѣ, пожалуй, читатель, а я все-таки вѣрю въ свои чувства и никакой самый сильный аргументъ не побѣдитъ этого довѣрія. Прекрасно, признавайте свидѣтельство чувствъ сколько вамъ угодно, *мы сами готовы раздѣлить вашу вѣру*. То, что я вижу, слышу и чувствую—существуетъ, т. е. воспринимается мною, въ этомъ я также мало сомнѣваюсь, какъ въ своемъ собственномъ существованіи; *но я не понимаю, какимъ образомъ свидѣтельство чувствъ можетъ быть признано доказательствомъ того, что не воспринимается чувствами*» [3].

---

[1]) Это отвѣтъ д-ру Джонсону, который вообразилъ, что уничтожитъ Беркли тѣмъ, что толкнулъ ногой камень, какъ будто Беркли отрицалъ существованіе того, что мы называемъ камнемъ.

[2]) Неудачное выраженіе. Что субстанція существовала *въ воображеніи* (какъ основа свойствъ), предполагается самой аргументаціей Беркли, но на это-то воображаемое существованіе онъ и нападаетъ. Быть можетъ, онъ хотѣлъ сказать, что никакого *образа* субстанціи не могло быть въ умѣ; противъ этого никто не споритъ.

[3]) *Priciples of Human Knowledge*, sections 35, 36, 37, 40.

Въ виду всѣхъ этихъ цитатъ (и такихъ еще можно было бы привести не мало), какъ должны мы отнестись къ сочиненіямъ, написаннымъ для опроверженія идеализма? Что думать о проницательности Ридовъ и Битти, которые насмѣшливо спрашивали Бёркли, отчего онъ не ударится головой о столбъ, не пройдется надъ пропастью и т. д., если отъ этого, согласно его теоріи, онъ не почувствуетъ боли и не переломаетъ себѣ членовъ [1]? Что сказать о философскомъ глубокомысліи писателей, воображавшихъ, что они опровергаютъ Беркли, ссылаясь на здравый смыслъ и противопоставляли инстинктивныя вѣрованія человѣчества спекулятивнымъ парадоксамъ философа, явно отстаивавшаго здравый смыслъ противъ философіи?

Людямъ, воспитаннымъ въ метафизическихъ умозрѣніяхъ, трудно представить себѣ небытіе невидимаго, невѣдомаго субстрата, большинство же человѣчества, напротивъ, вовсе не можетъ представить себѣ подобнаго субстрата, въ чемъ легко можно убѣдиться при малѣйшей наблюдательности. Мы помнимъ споръ, продолжавшійся цѣлый вечеръ, во время котораго никакими аргументами нельзя было заставить нашего противника представить себѣ эту субстанцію, независимо отъ ея ощутимыхъ формъ.

Такимъ образомъ Бёркли, отрицая существованіе матеріи, стоялъ на сторонѣ здраваго смысла. Онъ полагалъ, вмѣстѣ съ большинствомъ людей, что матерія есть то, на что указываютъ намъ наши чувства, а не что-то скрытое, недоступное чувствамъ. Столъ, видимый имъ передъ собою, несомнѣнно существуетъ: онъ твердъ, гладокъ, имѣетъ извѣстный цвѣтъ, извѣстную форму и стоитъ столько-то гиней. Но за этимъ *видимымъ столомъ* для него не существовало *призрачнаго стола*, или невидимой субстанціи, служащей опорой видимому столу. То, что онъ воспринималъ, было столъ, и ничего болѣе; какимъ онъ воспринималъ этотъ столъ, такимъ и считалъ его и ничѣмъ болѣе. И такъ, его исходной точкой было простое свидѣтельство его чувствъ и чувствъ всѣхъ людей.

---

[1]) «Но что изъ этого слѣдуетъ? Рѣшась не довѣрять своимъ чувствамъ, я разбиваю голову о столбъ, попавшійся мнѣ на пути, я попадаю въ грязную лужу и послѣ двадцати такихъ мудрыхъ и осмысленныхъ поступковъ меня хватаютъ и сажаютъ въ домъ умалишенныхъ. Сознаюсь, что я предпочиталъ-бы быть въ числѣ тѣхъ легковѣрныхъ глупцовъ, которыхъ обманываетъ природа, чѣмъ тѣхъ мудрыхъ и раціональныхъ философовъ, которые рѣшаются не сдаваться ни на какой опытъ». Reid's *Inquiry*, гл. 4, § 20. Это одно мѣсто стоитъ цѣлой сотни другихъ.

§ III. Идеализмъ.

Всякій философъ въ своемъ изслѣдованіи отправляется отъ здраваго смысла. Размышляя о томъ, на что указываютъ ему его чувства, онъ ищетъ объясненія явленій и, чѣмъ тщательнѣе онъ анализируетъ факты, тѣмъ считается свободнѣе отъ всѣхъ крайностей умозрѣнія. А между тѣмъ, несмотря на то, что Беркли подвергалъ самому строгому анализу факты сознанія, онъ пріобрѣлъ репутацію одного изъ самыхъ крайнихъ представителей умозрѣнія.

Вотъ въ чемъ состояла проблема: наши чувства указываютъ намъ на существованіе извѣстныхъ ощутимыхъ свойствъ, каковы: протяженіе, цвѣтъ, твердость и т. д. Но разумъ говоритъ намъ, что эти свойства должны быть свойствами *чего-то*; они не могутъ существовать сами по себѣ, какъ протяженіе, цвѣтъ, и т. д.; должно быть нѣчто, имѣющее протяженіе, цвѣтъ и т. д. Что такое это нѣчто? Философы единогласно рѣшили, что мы никогда не можемъ познать того, *что такое* субстанція, такъ какъ она недоступна пониманію, но мы обязаны допустить ее, какъ основу познаваемыхъ нами свойствъ, какъ субстанцію, которой присущи ощущаемыя нами свойства. Такимъ образомъ, глубже вникая въ вопросъ, оказывается, что единственное основаніе для признанія существованія матеріи заключается *въ необходимости какого-либо синтеза аттрибутовъ*.

Что-же сдѣлалъ Беркли? Ясно понимая всю трудность задачи, онъ смѣло рѣшилъ ее, *сдѣлавъ синтезъ чисто умственнымъ*. Этимъ окончательно была устранена матерія; она не могла уже болѣе считаться необходимымъ выводомъ.

Сущность человѣческаго знанія составила первый предметъ его изслѣдованія. «Говорятъ, что наши способности немногочисленны и предназначены для поддержанія жизни и доставленія удовольствій, а не для уясненія внутренней сущности состава вещей. Кромѣ того, умъ человѣка, говорятъ, конеченъ, а потому неудивительно, если разсуждая о безконечности, онъ впадаетъ въ нелѣпости и запутывается въ противорѣчіяхъ, изъ которыхъ онъ не въ состояніи найдти выхода, такъ какъ безконечное, по самой природѣ своей, не можетъ быть постигнуто конечнымъ».

Это, очевидно, намекъ на Локка; но достойный епископъ не желалъ «сидѣть спокойно въ своемъ невѣжествѣ». Онъ подозрѣваетъ, что «мы изъ слишкомъ большого пристрастія приписываемъ недостатки самой природѣ нашихъ способностей, а не нашему дурному пользованію ими». Онъ убѣжденъ, что Богъ, по своей благости, не лишилъ насъ возможности овладѣть знаніемъ, жажду котораго Онъ вложилъ въ насъ. Здѣсь Беркли забываетъ урокъ, полученный человѣкомъ въ раю, гдѣ ему предоставлялся доступъ къ древу знанія, но воспрещалось пользоваться его плодами. «Вообще, продолжаетъ Беркли, я склоненъ думать, что большая часть, если не всѣ трудности, которыя забавляли до сихъ поръ философовъ и преграждали путь къ знанію, созданы ими самими. Мы сами подняли пыль, а потомъ жалуемся, что ничего не можемъ видѣть».

Здѣсь Беркли прямо заявляетъ притязаніе, составляющее основу всей его философіи. Выводы изъ доктрины Локка отвергнуты имъ, но посылки его удержаны. Происхожденіе знанія онъ объясняетъ точно также, какъ Локкъ, но опредѣляетъ его нѣсколько точнѣе. «Для всякаго, обозрѣвающаго объекты человѣческаго знанія очевидно, что они суть или идеи, прямо добытыя посредствомъ чувствъ, или идеи, возникшія въ насъ черезъ наблюденіе страстей и процессовъ ума, или наконецъ, идеи, образовавшіяся при помощи памяти и воображенія чрезъ сомнѣніе, раздѣленіе или простое представленіе сознанію идей, добытыхъ однимъ изъ вышеупомянутыхъ способовъ».

Замѣтьте, во-первыхъ, что здѣсь *объекты* знанія названы *идеями*. Людямъ, незнакомымъ съ метафизикой, это покажется парадоксомъ; однако, это простое выраженіе фактовъ сознанія. Все, о чемъ умъ нашъ можетъ разсуждать, есть, очевидно, его идеи: мы сознаемъ только перемѣны, происходящія въ нашемъ умѣ. Суть-ли эти идеи *копіи* или *изображенія вещей*, слѣдуетъ-ли приписать перемѣны въ нашемъ умѣ какимъ-нибудь внѣшнимъ *причинамъ* — это вопросъ философіи, вопросъ, которымъ здравый смыслъ не задается. Вы видите передъ собою цвѣтокъ и предполагаете, что дѣйствительно существуетъ нѣчто внѣшнее, похожее на этотъ цвѣтокъ, и что ваше ощущеніе произведено имъ, подобно тому, какъ отраженіе въ зеркалѣ производится предметомъ, находящимся внѣ зеркала. Но углубитесь въ свое сознаніе; изслѣдуйте себя и вы найдете, что сравненіе съ зеркаломъ есть только предположеніе, сдѣланное для *объясненія* фактовъ сознанія, но вовсе не заключается въ этихъ фактахъ. Кромѣ того, допуская это предположеніе, вы должны допустить, что умъ *непосредственно* имѣетъ

дѣло *только съ одними* идеями; такъ какъ, если принять, что предметы отражаются въ зеркалѣ, то зеркало знаетъ только отраженія: ихъ оно знаетъ *непосредственно*, предметы-же — *посредственно*, т. е. при помощи отраженія. Такимъ образомъ, Беркли строго держится фактовъ сознанія говоря, что «объекты знанія суть идеи».

Во-вторыхъ, замѣтьте, какъ Беркли употребляетъ слово идея: оно означаетъ у него и ощущеніе, и собственно идею. Нельзя не признать, что такая неточность въ выраженіяхъ была не послѣдней причиной неправильнаго толкованія его взглядовъ. Поэтому, считаемъ нелишнимъ предостеречь читателей отъ подобныхъ неточностей. Перейдемъ къ выводамъ. «Всѣ согласны, что ни мысли наши, ни страсти, ни идеи, созданныя нашимъ воображеніемъ, не могутъ существовать внѣ ума; а для меня не менѣе очевидно, что различныя ощущенія или идеи, вырабатываемыя чувствами, несмотря на всѣ свои смѣшенія или комбинаціи (*т. е. какіе-бы объекты онѣ ни составляли*), не могутъ существовать иначе, какъ только въ умѣ, воспринимающемъ ихъ... Я говорю, что столъ, на которомъ я пишу, существуетъ, т. е. я вижу и чувствую его, и если бы я вышелъ изъ своей комнаты, я все-таки сказалъ-бы, что онъ существуетъ, подразумѣвая подъ этимъ то, что еслибъ я находился въ своей комнатѣ, то видѣлъ-бы его, или что его видитъ теперь какой-нибудь другой духъ. Для меня совершенно непостижимо существованіе немыслящихъ вещей безъ отношенія ихъ къ воспріятію ихъ человѣкомъ. Ихъ *esse* есть *persipi*; онѣ не могутъ существовать внѣ умовъ или мыслящихъ предметовъ, воспринимающихъ ихъ».

Въ этомъ послѣднемъ замѣчаніи заключается ядро всей системы Бёркли. Онъ отожествилъ *объекты* съ *идеями*, а затѣмъ ему уже легко было доказать, что объекты не могутъ существовать внѣ воспринимающаго ихъ ума, *въ* которомъ они существуютъ какъ идеи. «Ибо что такое объекты, какъ не предметы, воспринимаемые нами чувствами?» Реализмъ согласенъ съ этимъ: объекты суть то, что мы воспринимаемъ. «А *что-же*, скажите пожалуйста, продолжаетъ Бёркли, мы воспринимаемъ, кромѣ нашихъ собственныхъ идей или ощущеній?» Реализмъ колеблется; зеркалу, конечно, не представляется непосредственно ничего, кромѣ отраженія. «И развѣ есть возможность допустить, съ торжествомъ продолжаетъ идеализмъ, чтобъ какая-либо идея или комбинація идей могла-бы существовать не будучи воспринимаема?» Реализмъ не находитъ на это отвѣта. Это дилемма, изъ которой, повидимому, нѣтъ выхода.

Предположеніе о существованіи матеріи основано на ученіи объ *отвлеченныхъ идеяхъ* (противъ котораго вооружается Беркли). Можно-ли придумать болѣе тонкую абстракцію, какъ различеніе бытія ощущаемыхъ предметовъ отъ ихъ воспріятія и представленія ихъ существующими внѣ воспріятія? Свѣтъ и цвѣтъ, жаръ и холодъ, протяженіе и форма, однимъ словомъ то, *что мы видимъ и чувствуемъ*, что это такое, какъ не ощущенія, понятія, идеи или впечатлѣнія чувствъ? *и возможно-ли, хотя бы только мысленно, отдѣлить ихъ отъ сознанія?* Конечно, я могу легко раздѣлить предметъ на части. Мысленно, я могу раздѣлить или представить себѣ раздѣленными такіе предметы, которыхъ въ дѣйствительности мои чувства никогда не воспринимали раздѣльными. Такъ, я могу представить себѣ человѣческое туловище безъ членовъ, или запахъ розы безъ представленія о самой розѣ. Возможность такой абстракціи я не отрицаю, если только можно назвать абстракціей способность представлять себѣ отдѣльно такіе предметы, которые и въ дѣйствительности могутъ существовать или быть воспринимаемы отдѣльно; но моя способность представленія не простирается, однако, далѣе возможности реальнаго существованія или воспріятія предметовъ. Поэтому, какъ я не могу видѣть или чувствовать данный предметъ безъ дѣйствительнаго его ощущенія, такъ-же точно невозможно для меня представить мысленно какой-либо ощущаемый предметъ или объектъ отдѣльно отъ ощущенія или воспріятія его. Въ дѣйствительности, объекты и ощущенія тожественны и, слѣдовательно, не могутъ быть отвлечены другъ отъ друга...

«Однимъ словомъ, все небесное и земное, всѣ тѣла, образующія величественную систему міра, не имѣютъ существованія внѣ нашего ума: ихъ *esse* должно быть воспринято или познано; слѣдовательно, пока они не познаны мною или не существуютъ въ моемъ умѣ, или въ умѣ другого мыслящаго существа, то ихъ или вовсе нѣтъ въ дѣйствительности, или они существуютъ *въ умѣ какого-либо вѣчнаго духа*...

«Хотя мы признаемъ объекты чувствъ идеями, которыя не могутъ существовать внѣ сознанія, однако, отсюда еще не слѣдуетъ заключать, что они существуютъ только до тѣхъ поръ, пока мы ихъ воспринимаемъ, такъ какъ они могутъ быть воспринимаемы и другими духами, если и не воспринимаются нами. Говоря, что

тѣла существуютъ только въ умѣ, *я не разумѣю тотъ или другой извѣстный умъ, но всякій умъ, какой бы онъ ни былъ.* Поэтому, изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что тѣла ежеминутно уничтожаются или создаются, или что они не существуютъ въ промежутки, когда мы не воспринимаемъ ихъ....

«Я согласенъ поставить вопросъ такимъ образомъ: если вы можете представить себѣ, что какая-либо протяженная, способная къ движенію субстанція, или вообще какая-либо идея, или что-нибудь похожее на идею, можетъ существовать внѣ познающаго ее ума, то я готовъ признать себя побѣжденнымъ, и соглашусь съ вами, хотя бы вы и не были въ состояніи представить мнѣ основаніе, почему вы признаете существованіе такой субстанціи или указать для какой цѣли она служила бы, еслибъ существовала. Словомъ, одна возможность справедливости вашего мнѣнія заставитъ меня признать, что оно дѣйствительно справедливо.

«Вы возразите, что вамъ очень легко представить себѣ деревья въ паркѣ или книги въ шкапу, причемъ никого, кто бы видѣлъ ихъ. Это вы можете, отвѣчу я, и въ этомъ нѣтъ ничего труднаго. Но что это такое, спрашиваю я васъ, какъ не образованіе въ вашемъ умѣ извѣстныхъ идей, которыя вы называете деревьями и книгами и, въ тоже время *опускаете идею о комъ-либо, воспринимающемъ ихъ?*

«Но не *вы-ли сами въ это время познаете или думаете объ этихъ идеяхъ?* Слѣдовательно, вашъ примѣръ не идетъ къ дѣлу: онъ только показываетъ, что вы можете воображать или создавать въ своемъ умѣ идеи, но нисколько не показываетъ, чтобы вы были въ состояніи представить себѣ возможность существованія объектовъ вашихъ мыслей внѣ вашего ума. Для этого вамъ необходимо представить ихъ себѣ существующими не подлежа ни воспріятію, ни мышленію, что, очевидно, невозможно. Напрягая всѣ усилія къ тому, чтобы представить себѣ существованіе внѣшнихъ тѣлъ, мы въ сущности, *во все это время созерцали лишь свои собственныя идеи*» [1]).

Послѣднія, весьма замѣчательныя слова, вѣроятно были не замѣчены вышеупомянутымъ критикомъ; иначе онъ не сказалъ-бы, что его доводы впервые развязали «тотъ узелъ, который былъ нѣсколько ослабленъ, но не вполнѣ развязанъ Бёркли». Бёркли развязалъ этотъ узелъ вполнѣ удовлетворительно и даже тѣмъ самымъ способомъ, какъ и его критикъ [1]).

[1]) Всѣ эти цитаты взяты изъ «*Principles of Human Knowledge*», Sect. 5, 6, 8, 22 и 23.

Различіе между *первичными* и *вторичными* свойствами безъ труда опровергается Бёркли, доказавшимъ, что аргументы, въ силу которыхъ вторичныя свойства суть только впечатлѣнія ума, могутъ быть приложены и къ первичнымъ свойствамъ.

Опровергнувъ почти всѣ возраженія, какъ пустыя, такъ и серьезныя, идеализмъ установляетъ свой собственный основной принципъ:—Все наше знаніе объектовъ есть знаніе идей; объекты и идеи тожественны. *Ergo*, не существуетъ ничего, кромѣ того только, что познается.

Реализмъ нашелъ лазейку. Эти идеи, съ которыми умъ нашъ, какъ мы допускаемъ, исключительно имѣетъ дѣло, суть лишь идеи (образы) извѣстныхъ вещей: эти вещи существуютъ независимо отъ ихъ познаванія, хотя идеи о нихъ и не могутъ существовать такимъ образомъ. Бёркли предвидѣлъ это возраженіе. «Но, скажете вы, хотя самыя идеи и не существуютъ внѣ ума, но могутъ быть соотвѣтствующіе имъ предметы, которыхъ онѣ суть копіи или подобія и которые существуютъ внѣ ума, въ какой-либо неодушевленной субстанціи. Я отвѣчу на это, что *идея можетъ походить только на идею*; цвѣтъ или форма можетъ походить только на другой цвѣтъ или форму. И снова спрашиваю васъ: эти предполагаемые оригиналы или внѣшнія вещи, копіями или представителями которыхъ служатъ наши идеи, воспринимаются-ли сами по себѣ или нѣтъ? Если они воспринимаются, то они суть идеи, и въ такомъ случаѣ мы правы; но, если-же нѣтъ, то я сошлюсь на всѣхъ: есть-ли какой смыслъ въ утвержденіи, что цвѣтъ похожъ на что-то невидимое, а твердое или мягкое — на нѣчто неосязаемое» (Seit. 8).

Послѣ этого у реализма не осталось и тѣни возможности какого-либо отвѣта. Философы безсильны передъ теоріей, защищаемой такимъ образомъ. Неудивительно, поэтому, что идеализмъ былъ признанъ неопровержимымъ; не отлито было то оружіе, или, во всякомъ случаѣ, въ арсеналѣ философіи не нашлось оружія, съ помощью котораго можно было-бы разрушить такую сильную крѣпость. О попыткѣ Рида мы скажемъ впослѣдствіи.

Насколько дѣло касается фактовъ сознанія, анализъ Бёркли непогрѣшимъ, если только мы не отвергнемъ, что на сознаніе не-

[1]) См. статью въ *Blackwood*, p. 817 и слѣд.

посредственно дѣйствуютъ ощущенія, и не допустимъ, вмѣсто этого, *непосредственнаго* дѣйствія на сознаніе внѣшнихъ предметовъ; но ни одинъ метафизикъ не согласится съ этимъ положеніемъ, такъ какъ ему пришлось-бы признать, что сознаніе есть нѣчто иное, чѣмъ сами ощущенія, произведенныя въ организмѣ дѣйствіемъ внѣшнихъ вліяній; а это значило-бы пожертвовать субстратомъ духа для спасенія субстрата матеріи. Поэтому ни одинъ метафизикъ не возражалъ и не могъ логически возражать противъ основного положенія Беркли: были только попытки обойти это положеніе или найти изъ него какой-нибудь другой выходъ.

Но, какой-же выводъ можно сдѣлать изъ данныхъ фактовъ? Гербертъ Спенсеръ удачно замѣтилъ, что отрицаніе внѣшняго міра «состоитъ изъ цѣлаго ряда зависящихъ одно отъ другого предложеній, изъ которыхъ каждое нисколько не достовѣрнѣе опровергаемаго простого предложенія» [1]). Если основы нашей вѣры во внѣшній міръ сомнительны, то какія же лучшія основы имѣются для вѣры въ то, что внѣшній міръ есть лишь субъективный феноменъ?

Мы должны рѣшить которая изъ двухъ гипотезъ вѣроятнѣе,— признаніе-ли, что идеи образуются въ насъ по волѣ Творца, проявляющейся по извѣстнымъ законамъ, или же та, которая предполагаетъ, что идеи производятся въ насъ внѣшними объектами, существующими совершенно независимо отъ насъ. Не слѣдуетъ забывать, что этотъ вопросъ не допускаетъ доказательствъ, это вопросъ не о фактѣ, но только о большей вѣроятности. Онъ не можетъ быть рѣшенъ здравымъ смысломъ, но лишь разсужденіями по аналогіи. *Наше* знаніе не простирается долѣе нашихъ *идей*. Наши *выводы* не могутъ быть ничѣмъ болѣе, какъ выводами.

У Беркли имѣлись лучшія основанія для своихъ выводовъ, чѣмъ воображаютъ его критики. Онъ считалъ несостоятельнымъ аргументъ, признававшій матерію за необходимый постулатъ. Что мы *можемъ* имѣть ощущенія и идеи при отсутствіе объектовъ, очевидно уже изъ того, что мы часто дѣйствительно имѣемъ ихъ во снѣ или въ бреду. Слѣдовательно, если матерія не всегда необходима для образованія идей, если идеи иногда могутъ возникать и безъ присутствія внѣшнихъ объектовъ, то мнимая необходимость, составляющая единственный аргументъ въ пользу существованія матеріи, совершенно уничтожается.

[1]) Principles of Psyhology, p. 36.

«Но хотя, говоритъ Беркли, мы и можемъ имѣть всѣ наши ощущенія при отсутствіи тѣлъ, однако могутъ подумать, что легче понять и объяснить ихъ образованіе, предположивъ существованіе соотвѣтствующихъ имъ внѣшнихъ тѣлъ, и такимъ образомъ можетъ представиться по крайней мѣрѣ вѣроятнымъ, что существуютъ тѣла или предметы, возбуждающіе идеи въ нашемъ умѣ. Но, на самомъ дѣлѣ этого сказать никакъ нельзя, потому что хотя мы и предоставимъ матерьялистамъ существованіе ихъ внѣшнихъ тѣлъ, но, по ихъ собственному признанію, они нисколько не приблизятся къ знанію того, какимъ образомъ образуются наши идеи, такъ какъ они сами признаютъ, что не въ состояніи понять, *какимъ образомъ тѣло можетъ дѣйствовать на духъ*, или какъ можетъ онъ напечатлѣть идею въ умѣ».

Мы видимъ здѣсь указаніе на затрудненіе, которое большая часть дуалистовъ (людей, признающихъ существованіе духа и матеріи, какъ двухъ отдѣльныхъ субстанцій) недостаточно сознавала и которое породило теорію Лейбница о предуставленной гармоніи и ученіе Мальбранша о томъ, что мы видимъ всѣ вещи въ Богѣ. Но затрудненіе это дѣйствительно неодолимо. Легко говорить о духѣ, какъ о зеркалѣ, въ которомъ отражается вся вселенная; но попробуйте хотя на минуту представить себѣ такую субстанцію, какъ матерія, которая отражается или дѣйствуетъ на другую субстанцію, не имѣющую съ ней никакихъ общихъ свойствъ. Вы не въ состояніи этого сдѣлать. Но это не все: вы даже не можете вообразить себѣ двухъ столь отличныхъ субстанцій, каковы духъ и матерія, по обычному ихъ опредѣленію.

Поэтому Бёркли былъ правъ, торжествуя побѣду надъ реалистами и дуалистами. Онъ былъ правъ говоря, что если бы и согласился съ ними въ существованіи матеріи, то они бы ничего изъ нея не извлекли. Этотъ вопросъ остался бы столь же темнымъ, какимъ онъ былъ и прежде: матерія не проливаетъ на него никакого свѣта. Бёркли утверждаетъ, что идеи образуются въ насъ сообразно съ законами природы, установленными Богомъ. Предположеніе, что матерія есть просто случайная причина, *орудіе посредствомъ* котораго дѣйствуютъ законы природы, совершенно неосновательно. Воздѣйствіе Творца болѣе просто и непосредственно. Ему незачѣмъ было создавать сначала законы, а потомъ матерію, чрезъ которую они бы дѣйствовали. Онъ создалъ одни законы, а они дѣйствуютъ на насъ согласно предназначенію, безъ всякой, совершенно ненужной помощи матеріи, какъ посредника.

И такъ, что касается догадки Бёркли, какъ научной гипотезы, то, полагаемъ, не многіе изъ людей, основательно знакомые съ этимъ вопросомъ и съ эпохой его появленія, станутъ отрицать, что гипотеза Беркли значительно выше гипотезы дуализма. Между тѣмъ, какъ философы утверждаютъ, что существуютъ двѣ отдѣльныя вѣчныя субстанціи, называемыя ими духомъ и матеріей, Бёркли учитъ, что есть только *одна* субстанція—духъ. Съ этой одной субстанціей онъ можетъ возсоздать весь міръ. Согласно основному правилу философіи, что «не слѣдуетъ безъ нужды увеличивать количество сущностей *(entia non sunt multiplicanda proeter necessitatem)*, введеніе второй субстанціи, т. е. матеріи, по меньшей мѣрѣ, излишне. Мы не имѣемъ никакихъ доказательствъ существованія матеріи, это не болѣе какъ выводъ, дѣлаемый для объясненія явленій природы: какихъ явленій? явленій воспріятія, т. е. явленій мыслящей субстанціи.

Если, такимъ образомъ, Беркли тщательнѣе анализируетъ факты и его гипотеза болѣе остроумна и правдоподобна, чѣмъ то предполагаютъ его противники, то слѣдуетъ-ли изъ этого, что его идеализмъ удовлетворителенъ и вѣренъ?

Юмъ говоритъ, что идеализмъ неопровержимъ, но и не вселяетъ убѣжденія. И мы въ самомъ дѣлѣ не встрѣчаемъ его опроверженія, но тѣмъ не менѣе теорія Беркли никогда не могла породить убѣжденія, такъ какъ въ человѣчествѣ сохраняется непоколебимая вѣра въ то, что объекты существуютъ независимо отъ воспріятія ихъ нашимъ или другимъ какимъ-либо умомъ, что они существуютъ *per se* и всегда-бы продолжали существовать, еслибы исчезли всѣ умы. Поэтому Ридъ былъ правъ, опираясь на это всеобщее и непреодолимое вѣрованіе. Онъ только чрезвычайно ошибается, воображая, что онъ опровергъ Беркли, опираясь на это непреодолимое вѣрованіе. Изъ того, что вѣрованіе непреодолимо, еще не слѣдуетъ, чтобы оно было истинно. Правило, такъ громко провозглашенное шотландской школой [1]), опровергается многими,

[1]) Въ особенности д-ръ Браунъ, который говоритъ: «аргументы скептиковъ для доказательства небытія внѣшняго міра, какъ простая игра ума, не допускаютъ возраженій». Его единственное возраженіе—что эта вѣра непреодолима. Юмъ еще прежде говорилъ, что эта вѣра непреодолима. Цѣлью всей его философіи было доказать и ея непреодолимость и ея *ложность*. Какъ нелѣпо послѣ этого ссылаться на вѣру! Кантъ справедливо замѣчаетъ, въ Введеніи къ *Критикѣ*: «Признавая всю дѣйствительную опасность идеализма, во всякомъ случаѣ нельзя не считать позоромъ для философіи и разума, что они принуждены основывать существованіе внѣшняго міра на простомъ свидѣтельствѣ вѣры». Сами скептики никогда не подвергали сомнѣнію существованіе этой вѣры. Спрашивалось только, насколько эта вѣра была основательна.

хорошо извѣстными фактами въ философіи. Такъ, возьмемъ наиболѣе рѣзкій примѣръ: вѣра въ то, что солнце вращается вокругъ земли въ теченіи многихъ столѣтій была непреодолимой, а между тѣмъ оказалась ложной. Отчего-бы не могъ быть Беркли своего рода Коперникомъ и не могъ доказать строго точными разсужденіями, что вѣра человѣчества въ существованіе матеріи ложна, хотя и непреодолима? Ридъ ничего не въ состояніи отвѣтить на это. Онъ можетъ только сказать: «Я стою на сторонѣ большинства»; но онъ могъ-бы тоже отвѣтить и Копернику. Многіе знаменитые люди (и Бэконъ въ ихъ числѣ) смѣялись надъ теоріей Коперника, но ни догматизмъ, ни насмѣшки, ни общій, здравый смыслъ не могли поколебать этой теоріи. Отчего-же, повторяемъ, Беркли не могъ быть Коперникомъ метафизики?

Чтобы доказать, что онъ не былъ Коперникомъ, вы обязаны доказать ошибочность его разсужденій; а для этого вы должны показать, въ чемъ заключается его заблужденіе, а не вдаваться въ разсужденіе о томъ, въ чемъ его теорія расходится съ общимъ вѣрованіемъ. Ваша непреодолимая вѣра свидѣтельствуетъ только о сильномъ, очень сильномъ предубѣжденіи противъ истины ученія, противорѣчащаго этой вѣрѣ. Ридъ, принявъ это предубѣжденіе за доказательство, былъ правъ до извѣстной степени, такъ какъ въ разсужденіяхъ Беркли не оказалось достаточной силы, чтобы побѣдить его; но онъ былъ совершенно не правъ, принявъ предубѣжденіе за опроверженіе.

Главное положеніе Беркли состоитъ въ томъ, что *объекты знанія суть идеи и ничего болѣе, какъ идеи*. Это положеніе неопровержимо. Слѣдовательно и выводъ изъ него: *все человѣческое знаніе можетъ быть только знаніемъ идей и только однѣхъ идей*,—равно неопровержимъ. Не менѣе неоспоримъ и второй выводъ: *такъ какъ объекты и идеи тожественны и мы имѣемъ идею объ объектѣ лишь подъ условіемъ воспріятія его*, то esse *объектовъ для насъ тоже, что ихъ* percipi.

Допуская все это, къ чему мы приходимъ? Ни болѣе, ни менѣе какъ къ тому, что человѣческое знаніе не есть «мѣрило всѣхъ вещей». Объекты для *насъ* никогда не могутъ быть ничѣмъ болѣе идей, но развѣ *мы* конечное мѣрило всякаго бытія? Софисты утверждали, что человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей, но трезвый

мыслитель не можетъ придерживаться подобнаго ученія. Изъ того, что мы *знаемъ* объекты только какъ идеи, можно-ли заключить, что объекты *существуютъ* только какъ идеи? Для подобнаго вывода намъ надо еще доказать, что наше знаніе есть абсолютный критерій истины, а не простое мѣрило отношеній предметовъ къ нашему разуму.

Идеалистъ скажетъ, «если вы ничего не можете *знать*, кромѣ своихъ идей, то почему вы предполагаете, что *существуетъ* еще что-то? На этотъ вопросъ не легко отвѣтить. Но кромѣ того, онъ скажетъ: «Я утверждаю, что вы не въ состояніи представить себѣ ничего существующимъ внѣ воспріятія. Попробуйте вообразить себѣ, что матерія существуетъ, между тѣмъ, какъ умъ отсутствуетъ. Это невозможно, такъ какъ въ этотъ самый актъ воображенія, вы вносите *идейное воспріятіе*. Деревья и горы, которыя вы воображаете существующими внѣ познающаго ихъ ума, суть ничто иное, какъ идеи *вашего* ума, переносимыя вами въ такое мѣсто, гдѣ вы не находитесь? Отдѣлить бытіе отъ воспріятія рѣшительно невозможно. Это синтезъ, установленный Богомъ и человѣкъ не можетъ разлучить его» [1])

На это мы отвѣтимъ: правда, что насколько наше знаніе объектовъ тожественно съ нашими идеями, то мы никогда, никакими ухищреніями мысли не можемъ представить себѣ объектъ, *независимо отъ условій, при которыхъ мы познаемъ его*. Мы принуждены, по законамъ нашей природы, облекать объекты въ формы, въ какихъ мы познаемъ ихъ [2]). Слѣдовательно, мы не можемъ представить себѣ предмета, не подчиненнаго законамъ нашей природы, такъ какъ дѣйствіе этихъ законовъ выражается въ самомъ актѣ представленія. Но не большая-ли разница сказать: «я не могу представить себѣ предметы иначе, какъ согласно за-

---

[1]) См. мастерское развитіе этого изложенія вышеупомянутымъ критикомъ въ *Blackwood*.

[2]) «Когда во время воспріятія, говоритъ Шеллингъ, я представляю себѣ объектъ, *то объектъ и представленіе—одно и тоже*. На этой неспособности нашей отличить во время самого акта объектъ отъ представленія основывается общее всему человѣчеству убѣжденіе въ реальности внѣшнихъ предметовъ, хотя оно узнаетъ объ ихъ существованіи только черезъ посредство представленій» (*Ideen zu einer Philos. der Natur*, *Einleitung*, p. XIX, цитир. сэромъ Гамильтономъ). Это неоспоримо, но это значитъ только, что наше знаніе предметовъ зависитъ отъ условій знанія. Изъ того, что мы не можемъ отдѣлить объектовъ отъ представленія еще не слѣдуетъ, что между ними нѣтъ различія.

конамъ моей природы» и сказать: «я не могу представить себѣ предметы иначе, *слѣдовательно* иначе они и не могутъ существовать?» Здѣсь идеалисты признаютъ знаніе абсолютнымъ, а не относительнымъ, а человѣка—мѣриломъ всѣхъ вещей.

Воспріятіе есть *сліяніе* (въ метафизическомъ смыслѣ слова) *ego* и *non-ego—tertium-quid* двухъ соединенныхъ силъ; какъ вода есть сліяніе кислорода и водорода. Ego никогда не можетъ узнать о non-ego, не вступая съ нимъ (ego) въ неразрывную связь, какъ кислородъ никогда не можетъ соединиться съ водородомъ для образованія воды, не исчезнувъ вмѣстѣ съ водородомъ въ *tertium-quid* (въ новомъ соединеніи). Предположимъ, что кислородъ одаренъ способностью сознавать происходящія въ немъ перемѣны. Въ такомъ случаѣ онъ припишетъ эти перемѣны не водороду, по необходимости скрытому отъ него, *но водѣ*, единственной формѣ, подъ которой онъ знаетъ водородъ. Въ своемъ сознаніи онъ найдетъ состояніе, называемое водой (воспріятіе), весьма непохожее на его собственное состояніе (ego); и онъ заключитъ, что это состояніе, столь не похожее на его собственное, и есть представленіе вызвавшей его причины. Поэтому мы и говоримъ, что хотя водородъ можетъ существовать для кислорода только въ сліяніи обѣихъ въ формѣ воды, но это еще не доказываетъ, что водородъ не находится въ другихъ отношеніяхъ къ *другимъ* силамъ. Точно также, хотя non-ego не можетъ существовать для ума иначе, какъ въ отожествленіи съ нимъ (воспріятіе): но это не служитъ доказательствомъ того, что non-ego не находится относительно другихъ предметовъ въ совершенно различныхъ условіяхъ.

Въ заключеніе мы признаемъ вмѣстѣ съ идеалистами, что наше *знаніе* объектовъ состоитъ въ нашихъ идеяхъ. Но мы не можемъ допустить, чтобы все бытіе ограничивалось лишь нашимъ знаніемъ, на томъ только основаніи, что представляя себѣ какой-нибудь предметъ существующимъ, мы принуждены представлять его себѣ сообразно съ законами нашихъ мыслительныхъ способностей. Мы согласны съ идеалистами, что все наше знаніе *субъективно*, но не согласны, чтобы все истинно субъективное было истинно объективно. Мы вѣримъ въ существованіе внѣшняго міра, совершенно независимое отъ чего-либо познающаго, не потому, чтобы это было очевидно и составляло общее вѣрованіе, но потому, что аргументы, которыми идеализмъ старается разрушить это вѣрованіе, основаны на ошибочномъ предположеніи, будто знаніе есть критерій всего сущаго. Идеализмъ, также какъ и реализмъ, довѣряетъ сви-

дѣтельству чувствъ, но утверждаетъ, однако, что, такъ какъ наше *знаніе* ограничивается, идеями, то мы не имѣемъ права предполагать существованіе чего-либо сверхъ идей. При всемъ этомъ онъ принужденъ допустить существованіе чего-то, какъ причины этихъ идей. Эту причину онъ называетъ волей Творца, но это не болѣе какъ предположеніе. Поэтому, весь споръ сводится къ рѣшенію слѣдующаго вопроса: какое предположеніе наиболѣе согласно съ нашей непреодолимой вѣрой—предположеніе-ли о существованіи внѣшней матеріи, *несходной* съ нашими ощущеніями, хотя и причиняющей ихъ, или же предположеніе, допускающее волю Провидѣнія, согласно которой наши ощущенія суть результаты дѣятельности божественныхъ законовъ и которая вполнѣ исключаетъ матерію? Отвѣтъ на это не можетъ быть сомнителенъ. Первое предположеніе, какъ болѣе согласное съ общимъ вѣрованіемъ, должно быть принято.

Мы полагаемъ, что Бёркли не удалось сдѣлаться Коперникомъ метафизики потому, что предположеніе, противопоставленное имъ всеобщему убѣжденію, было менѣе согласно съ общимъ убѣжденіемъ, чѣмъ то, которымъ онъ хотѣлъ его замѣнить. Если-бы гипотеза Коперника, не смотря на все свое противорѣчіе чувствамъ не объясняла небесныхъ явленій лучше, чѣмъ старая гипотеза, то его никто не сталъ-бы слушать. Предположеніе же Бёркли, хотя бы и принятое, не подвигаетъ ни на шагъ далѣе, чѣмъ старая гипотеза. Идеализмъ ничего не объясняетъ. Принять его, значитъ отказаться отъ всеобщаго вѣрованія, ради простой гипотезы. Но, что Бёркли былъ глубокимъ и замѣчательнымъ мыслителемъ, съ этимъ мы охотно согласимся; онъ потерпѣлъ неудачу подобно величайшимъ философамъ всѣхъ временъ, не потому, что онъ былъ умственно безсиленъ, а потому, что философія невозможна.

Читатель, слѣдя за излагаемой нами исторіей философіи и обращая вниманіе, такъ сказать на ея мораль, замѣтитъ, конечно, что идеализмъ Бёркли есть въ сущности, та же, вызвавшая столько нападокъ, система Спинозы, учившаго, что во вселенной есть только одна сущность—субстанція. Бёркли также училъ, что существуетъ лишь одна сущность—мысль. Назовите это единое какъ угодно, результатъ будетъ одинъ, какъ въ теоріи, такъ и въ практикѣ. Съ идеей субстанціи можно связать извѣстныя низменныя понятія, а съ идеей о духѣ—понятія возвышенныя. Но какая разница можетъ быть между тѣми и другими взглядами по отношенію къ реальной природѣ вещей?

Единственный великій результатъ трудовъ Бёркли состоитъ въ томъ, что онъ показалъ всю тщету онтологическихъ умозрѣній. Онъ проложилъ путь тому скептицизму, къ которому, какъ къ зіяющей пропасти, приходятъ всѣ послѣдовательныя метафизики.

ПЯТАЯ ЭПОХА.

АРГУМЕНТЫ ИДЕАЛИЗМА ПРИВОДЯТЪ КЪ СКЕПТИЦИЗМУ.

ГЛАВА I.

Ю М Ъ.

§ I. Жизнь Юма.

Подробная и прекрасная біографія Юма, написанная Бертономъ [1]) дала-бы намъ обильные матерьялы для занимательнаго очерка, еслибы мы располагали для этого мѣстомъ; но мы должны ограничиться только указаніемъ на это сочиненіе и простымъ перечнемъ главнѣйшихъ обстоятельствъ этой, небогатой событіями жизни.

Дэвидъ Юмъ родился въ Эдинбургѣ 26 апрѣля 1711 г.; онъ былъ младшимъ сыномъ бѣднаго, но знатнаго лорда и остался сиротой еще до окончанія своего образованія. Его опекуны думали сначала посвятить его судебной карьерѣ, но видя въ немъ глубокое отвращеніе къ ней, они, оставивъ свое намѣреніе, помѣстили его въ одну бристольскую купеческую контору, гдѣ онъ оставался не долго. Достигнувъ совершеннолѣтія, онъ сталъ обладателемъ небольшаго имущества, слишкомъ недостаточнаго для безбѣднаго существованія въ Англіи, но довольно значительнаго для жизни во Франціи, и потому онъ отправился въ Реймсъ, а оттуда въ La Flèche, куда привлекала любознательнаго юношу библіотека и коллегія іезуитовъ; здѣсь онъ провелъ нѣсколько лѣтъ въ уединенныхъ занятіяхъ.

[1]) *The Life and Correspondence of David Hume, from the Papers bequeathed to the Royal Society of Edinburg.* By John Hill Burton, 2 Vols.

Великое честолюбіе руководило имъ: онъ задумалъ произвести въ нравственныхъ наукахъ переворотъ, подобный тому, который Бэконъ произвелъ въ естественныхъ. Его *Treatise on Human Nature*, появившійся въ 1737 г. и, въ сущности, произведеніе мертворожденное, возвѣщало себя, какъ попытку ввести экспериментальный методъ въ область нравственныхъ наукъ. Но едва-ли намъ нужно указывать на глубокое непониманіе экспериментальнаго метода, выказанное Юмомъ, какъ нѣтъ нужды распространяться о томъ, что въ попыткѣ ввести въ психологію критерій опыта не было ничего новаго.

Въ 1741 г. появилась первая часть его безупречныхъ *Опытовъ*; а въ 1747 г. онъ сопровождалъ въ качествѣ секретаря посольства генерала Сенклэра въ Вѣну и Туринъ. Въ 1752 году онъ издалъ свои *Political Discourses* и *Inquiry concerning the Principles of Morals*. Назначеніе его библіотекаремъ при юридическомъ факультетѣ въ Эдинбургѣ—свое жалованье онъ великодушно отдавалъ бѣдному поэту Блэклоку—предоставилъ въ его распоряженіе прекрасную коллекцію книгъ и онъ задумалъ написать сочиненіе, которое долгое время считалось его величайшей славой—*Исторію Англіи*, первый томъ которой появился въ 1754 г.

Для историка литературы жизнь Юма представляетъ два любопытныхъ эпизода: Во-первыхъ, овація, устроенная философу въ Парижѣ, куда онъ сопровождалъ маркиза Гертфорда; а во-вторыхъ, его дружба и ссора съ Руссо. Мы, однако, не можемъ останавливаться ни на одномъ изъ нихъ.

Юмъ умеръ весной 1776 года, оставивъ безсмертное имя въ нашей литературѣ, хотя съ нимъ и связаны такія мнѣнія, которыя возбудили противъ себя и всегда будутъ возбуждать самый горячій протестъ. Однако, никогда не слѣдуетъ забывать, что несмотря на мнѣнія Юма, такой прекрасный и умный человѣкъ, какъ Адамъ Смитъ, такъ отзывался о немъ: «Вообще, какъ при жизни, такъ и послѣ смерти, я всегда смотрѣлъ на него, какъ на человѣка, который настолько приближается къ идеалу мудрости и добродѣтели, насколько это возможно для слабой человѣческой природы».

§ II. Скептицизмъ Юма.

Удивительная проницательность и тонкость ума Юма никогда никѣмъ не отрицались. Его вліянію на философію столько-же способствовалъ шумъ, возбужденный его доктринами, сколько и остроуміе, съ которымъ онъ защищалъ ихъ. Если Беркли не встрѣтилъ противниковъ, то Юмъ и не могъ ихъ встрѣтить. Противники его вынуждены были признать, что на аргументы скептицизма нечего отвѣчать.

Локкъ показалъ, что все наше знаніе зависитъ отъ опыта. Беркли утверждалъ, что мы не имѣемъ и даже не можемъ имѣть никакого опытнаго знанія о внѣшнемъ мірѣ. Матерію онъ считалъ фикціей. Юмъ началъ съ того, на чемъ остановился Беркли, и стараясь раскрыть тайны бытія, еще глубже погрузился въ бездну. Подвигаясь далѣе по направленію Беркли, онъ нашелъ, что не только матерія есть фикція, но и духъ есть также фикція. Если скрытый субстратъ, который люди допускаютъ для объясненія матерьяльныхъ явленій, можетъ быть отрицаемъ, какъ неоснованный на опытѣ, то мы также должны отрицать, говоритъ Юмъ, и скрытый субстратъ (духъ), допускаемый людьми для объясненія умственныхъ явленій. Опытомъ мы познаемъ только впечатлѣнія и идеи. Субстанція, вызывающая эти впечатлѣнія, скрыта и она есть не болѣе, какъ предположеніе. Матерія есть ничто иное, какъ совокупность впечатлѣній, а духъ есть смѣна впечатлѣній и идей [1].

Такимъ образомъ догматическій идеализмъ Беркли превратился въ скептицизмъ. Юмъ говоритъ о Беркли: «Бо̀льшая часть произведеній этого весьма остроумнаго мыслителя представляетъ намъ лучшіе уроки скептицизма, какіе только можно найдти у древнихъ и новыхъ философовъ, не исключая и самого Бейля, хотя Беркли на заглавномъ листѣ и провозглашаетъ (и несомнѣнно, вполнѣ искренно), что пишетъ противъ скептиковъ, также какъ и противъ атеистовъ и свободныхъ мыслителей. Но что всѣ его аргументы, хотя вопреки его намѣренію, въ дѣйствительности чисто скептическіе, ясно изъ того, что они не допускаютъ возраженій, но и не порождаютъ убѣжденія».

Замѣтимъ также, что скептицизмъ Юма хотя и ставитъ философію въ безвыходную дилемму: или опровергнуть доводы скептицизма, или признать себя и свои стремленія тщетными и безосновательными, но тѣмъ не менѣе онъ никакимъ другимъ путемъ

[1]) Локкъ показалъ уже, что мы ничего не знаемъ ни о духѣ, ни о субстанціи. Мы знаемъ духъ только по его *проявленіямъ*: «мы не можемъ знать его *per se*, какъ субстратъ». Поэтому аргументъ Юма имѣетъ твердую философскую основу. Онъ сдѣлалъ только выводъ изъ признанныхъ уже посылокъ.

не касается обыкновенныхъ сужденій и дѣйствій человѣчества. Противъ Юма приводилась и, вѣроятно, еще будетъ приводиться множество нелѣпыхъ насмѣшекъ и самыхъ пустыхъ возраженій. Ридъ, отъ котораго можно-бы ожидать чего-нибудь получше, удивляется претензіи Юма создать науку о человѣческой природѣ, «между тѣмъ какъ цѣль всего его сочиненія показать, что на свѣтѣ не существуетъ ни человѣческой природы, ни науки. Быть можетъ, неблагоразумно ставить такой упрекъ писателю, который не вѣритъ ни въ свое собственное существованіе, ни въ существованіе своего читателя, и, слѣдовательно, не могъ имѣть намѣренія ни обмануть его, ни посмѣяться надъ его довѣрчивостью. Но, я не могу представить себѣ, чтобы авторъ *Трактата о человѣческой природѣ* былъ настолько скептикъ, чтобы принять подобное оправданіе. Вопреки своимъ принципамъ, онъ вѣрилъ, что его будутъ читать и что онъ долженъ сохранить свою личную идентичность пока не пріобрѣтетъ честь и славу, вполнѣ заслуженную имъ его метафизической проницательностью». Онъ продолжаетъ далѣе въ томъ же родѣ, приводя старый анекдотъ о Пирронѣ, который, забывъ свои принципы, разсердился на своего повара за то, что тотъ «вѣроятно не по вкусу приготовилъ ему обѣдъ» и приписываетъ подобную-же забывчивость и Юму, который, «по временамъ впадаетъ въ общераспространенныя вѣрованія» [1]).

Если это слѣдуетъ принять за шутку, то шутка далеко неостроумная,—если-же за аргументъ,—то онъ крайне жалокъ. Но если подобные аргументы высказывались вѣскими мыслителями, какъ Ридъ, то есть полное основаніе предполагать, что для другихъ людей, менѣе даровитыхъ, они вполнѣ убѣдительны. Поэтому, предоставимъ говорить самому Юму и притомъ словами того самого *Трактата о человѣческой природѣ*, на который ссылается Ридъ:

«Еслибы у меня спросили, искренно-ли я признаю аргументы, въ которыхъ я такъ сильно стараюсь убѣдить другихъ, и дѣйствительно ли я одинъ изъ тѣхъ скептиковъ, считающихъ все недостовѣрнымъ, и не признающимъ *ни за какимъ-бы то ни было* нашимъ сужденіемъ *никакого* мѣрила истинности или ложности, то я отвѣчу, что этотъ вопросъ совершенно излишній и что ни я, ни кто-либо другой никогда не держался искренно и постоянно подобнаго мнѣнія. Природа въ силу безусловной и неподлежащей нашей волѣ необходимости, опредѣлила, что мыслить для насъ такая-же

[1]) *Inquiry*, Introd. 1. § 5.

потребность, какъ дышать и чувствовать; мы не можемъ не видѣть нѣкоторыхъ предметовъ яснѣе и полнѣе, вслѣдствіе обычной связи ихъ съ ощущаемыми въ данное время впечатлѣніями, точно такъ-же, какъ не можемъ не думать во время бодрствованія, или не видѣть окружающихъ насъ тѣлъ, въ то время, когда обращаемъ на нихъ глаза при полномъ солнечномъ освѣщеніи. Стараться опровергнуть этотъ *безусловный* скептицизмъ—значитъ спорить безъ противниковъ и стараться путемъ аргументовъ установить существованіе способности, которую *природа уже прежде позаботилась внѣдрить въ нашъ умъ и сдѣлать ее неизбѣжной*.

«Такимъ образомъ, такъ тщательно развивая аргументы этой фантастической секты, я желалъ только убѣдить читателя въ истинности моей гипотезы, что всѣ наши разсужденія относительно причинъ и слѣдствій, основываются исключительно на привычкѣ и что вѣра есть скорѣе проявленіе чувствующей, чѣмъ мыслящей части нашей природы... Если бы вѣра была простымъ актомъ мысли, безъ всякихъ особаго рода представленій, или безъ ея силы и жизненности, то она неизбѣжно разрушила бы сама себя и во всякомъ случаѣ приводила бы къ полному прекращенію мысли. Но, какъ собственный опытъ достаточно убѣждаетъ всякаго, что при всей вѣрности моихъ аргументовъ, онъ продолжаетъ вѣрить, думать и разсуждать какъ и прежде, то отсюда онъ можетъ смѣло заключить, что его разсужденія и вѣрованія суть ощущенія или особаго рода представленія, которыя не могутъ быть разрушены идеями и размышленіями» [1]).

Насъ всегда поражало чрезвычайная недобросовѣстность противниковъ Юма, которые постоянно игнорировали это многознаменательное и ясное мѣсто; мы не помнимъ, чтобы кто-нибудь изъ нихъ ссылался на него. Но спрашивается, развѣ въ этихъ словахъ не выражается тотъ-же пресловутый «взглядъ здраваго смысла» что наша вѣра въ существованіе матеріи инстинктивна и фундаментальна? Развѣ утвержденіе д-ра Брауна, что скептическіе аргументы неопровержимы, какъ игра мысли, не есть та уступка, которой требуетъ Юмъ? И наконецъ, развѣ заключеніе д-ра Брауна, что мы принуждены обратиться къ «непреодолимой вѣрѣ», какъ къ единственному убѣжищу противъ скептецизма, не согласуется съ вполнѣ яснымъ утвержденіемъ Юма, что мы *вѣ-*

[1]) *Human Nature*, post. IV. § 1. p. 250.

римъ и не можемъ не вѣрить, хотя и не въ состояніи разумомъ оправдать своей вѣры?

«Такимъ образомъ скептикъ, продолжаетъ Юмъ нѣсколько далѣе, продолжаетъ разсуждать и вѣрить, хотя и утверждаетъ, что не можетъ защитить своей вѣры доводами разума; точно также онъ вынужденъ признать существованіе тѣла, хотя и не можетъ подтвердить это существованіе философскими аргументаип. *Природа не представила этого на его усмотрѣніе* и, безъ сомнѣнія, считала это дѣломъ слишкомъ большой важности, чтобы довѣрить его нашему недостовѣрному сужденію и умозрѣнію. Мы можемъ спросить: «*Что заставляетъ насъ вѣрить въ существованіе тѣлъ?* Но безполезно спрашивать: *существуютъ-ли тѣла или нѣтъ?* во всѣхъ нашихъ разсужденіяхъ мы должны принимать это за доказанное».

Послѣ всего этого нечего больше говорить о непослѣдовательности Юма. Еще ранѣе его, Локкъ довольно ясно сознавалъ и доказалъ безсиліе попытокъ проникнуть далѣе явленій и съ своей обычной спокойной разсудительностью совѣтовалъ людямъ «спокойно оставаться въ своемъ невѣдѣніи». Онъ зналъ, что подобная задача безполезна, и сознавалъ также, что она напрасна. Богъ далъ намъ возможность узнать все, что непосредственно касается насъ, а также далъ увѣренность въ сущности нашихъ знаній, достаточную для всѣхъ нашихъ потребностей. Благоразумные люди должны этимъ довольствоваться. Домогаясь большаго, они домогаются невозможнаго; вдаваясь въ болѣе глубокія умозрѣнія, они кончаютъ скептицизмомъ. Философская *миссія* Юма (употребляя модное выраженіе) состояла въ томъ, чтобы показать, какъ неизбѣжно доходятъ до скептицизма всѣ подобныя умозрѣнія, если они послѣдовательны.

«Естественный инстинктъ или предрасположеніе, говоритъ Юмъ, побуждаетъ людей вѣрить своимъ чувствамъ. Слѣдуя этому слѣпому и могучему инстинкту, они всегда предполагаютъ, что *образы*, представляющіеся чувствамъ, *суть* внѣшніе предметы, и нисколько *не подозрѣваютъ, что образы только изображаютъ предметы*. Это всеобщее и основное мнѣніе всѣхъ людей очень легко, однако, разрушается философіей, которая учитъ насъ, что въ умѣ нашемъ ничего не можетъ быть *кромѣ образа или воспріятія*. Такимъ образомъ, неизбѣжно *разумъ ставитъ насъ въ противорѣчіе съ основными инстинктами природы* и заставляетъ насъ принять новую систему относительно очевидности нашихъ чувствъ.

Но здѣсь философія попадаетъ въ крайне затруднительное положеніе и оказывается не въ состояніи избѣгнуть всѣхъ придирокъ и возраженій скептиковъ. Ей уже нельзя опереться на неодолимый и непогрѣшимый природный инстинктъ, такъ какъ онъ приводитъ насъ къ совершенно другой системѣ, признанной погрѣшимой и даже ложной; оправдать эту мнимую философскую систему рядомъ ясныхъ и убѣдительныхъ аргументовъ, или даже хоть тѣнью аргументовъ, превышаетъ силы всѣхъ человѣческихъ способностей.

«Если повинуясь инстинктамъ и свойствамъ своей природы, вы можете полагаться на свидѣтельсова чувствъ, то это приведетъ васъ къ признанію *воспріятій или чувственныхъ образовъ за внѣшніе предметы*» (идеализмъ).

«Если-же вы отвергаете этотъ принципъ и принимаете болѣе раціональное мнѣніе, что воспріятія суть только *изображенія* чего-то внѣшняго, то вы отклоняетесь отъ своихъ природныхъ предрасположеній и наиболѣе очевидныхъ указаній чувствъ; но вы все-таки не въ состояніи удовлетворить вашъ разумъ, который никогда не можетъ найдти какого-либо убѣдительнаго довода, основаннаго на опытѣ, чтобы доказать, что воспріятія связаны съ внѣшними предметами» (скептицизмъ).

Такова дилемма, къ которой приходитъ философія и изъ которой нѣтъ выхода. Юмъ заслуживаетъ благодарности человѣчества за то, что привелъ къ ней философію. А между тѣмъ человѣчество отплачиваетъ ему осужденіемъ. Такъ какъ въ этой исторіи мы постоянно указывали, что философія непримѣнно должна оканчиваться этимъ, столь осуждаемымъ скептицизмомъ, то наши читатели будутъ вполнѣ подготовлены услышать отъ насъ совершенно иную оцѣнку Юма. Поэтому, постараемся опредѣлить сущность этого скептицизма, возбудившаго столь великое смятеніе. Скептицизмъ—значитъ сомнѣніе и какъ это слово часто употреблялось въ смыслѣ религіознаго сомнѣнія, то съ нимъ связывались тревожныя представленія. Назвать человѣка скептикомъ—значитъ назвать его еретикомъ. Къ несчастью же для философской репутаціи Юма, онъ былъ скептикомъ, какъ въ религіи, такъ и въ философіи и люди отождествили его религіозный скептицизмъ съ философскимъ.

Между тѣмъ философскій скептицизмъ можетъ означать только сомнѣніе въ возможности философіи; другими словами, сомнѣніе только относительно одного частнаго предмета. Если я принимаю

послѣдствія, къ которымъ приводитъ меня ученіе Юма, то обязанъ-ли я перестать разсуждать и признать *всѣ* предметы недостовѣрными? или-же я долженъ признать недостовѣрными только *нѣкоторые* предметы? Ясно, что справедливо только послѣднее мнѣніе. *Какіе-же* это вопросы, относительно которыхъ я долженъ мириться съ своимъ незнаніемъ? Какъ Локкъ, такъ и Юмъ говорятъ намъ: всѣ вопросы, относящіеся къ философіи, въ которыхъ разсуждается о природѣ и о сущности вещей.

Такой скептицизмъ, какъ согласится читатель, можетъ быть страшенъ только философіи. Его придерживается громадное большинство мыслящихъ людей, одни по убѣжденію, а другіе вслѣдствіе смутнаго сознанія безплодности онтологическихъ умозрѣній. Только дурныя страсти, возбуждаемыя споромъ, могли смѣшать его съ ересью. Скептицизмъ устанавливаетъ лишь границы изслѣдованія. Отклоняя насъ отъ невозможныхъ попытокъ летать, онъ учитъ насъ безопасно ходить. Разрушая философію, онъ направляетъ всю нашу энергію къ позитивной наукѣ. «Не будемъ пытаться, говоритъ Гёте, доказывать то, что не можетъ быть доказано! Иначе, рано или поздно, наши, такъ называемыя научныя произведенія раскроютъ передъ потомствомъ лишь въ болѣе яркомъ свѣтѣ всю нашу жалкую несостоятельность».

Юмъ былъ скептикъ, поэтому уже съ раннихъ лѣтъ философскіе вопросы, возбуждаемые различными школами, перестали занимать его удивительно проницательный умъ. Его *Опыты* и его *Исторія* были прекраснымъ результатомъ этой перемѣны въ направленіи, и хотя онъ посвятилъ часть *Опытовъ* философіи, но это была только часть, заключавшая въ себѣ только болѣе популярное и болѣе изящное изложеніе принциповъ его перваго произведенія.

§ III. Теорія причинности Юма.

Вошло въ привычку говорить «теорія причинности Юма» и сопровождать это выраженіе язвительными насмѣшками надъ нимъ. Но, во-первыхъ, эта теорія не можетъ быть приписана исключительно ему, а во-вторыхъ, его примѣненіе этой теоріи къ вопросу о чудесахъ, возбудившее столько ожесточенныхъ споровъ, сводится къ тому «весьма простому и безобидному положенію, что все, противорѣчащее правильной индукціи, невѣроятно. Что подобное положеніе могло быть сочтено за опасную ересь или принято за ка-

кую-то недоступную пониманію истину, — это только плохо рекомендуетъ философское умозрѣніе по вопросамъ этого рода» [1]).

Вотъ въ короткихъ словахъ эта теорія: Все наше *опытное* знаніе причинности есть только знаніе о постоянной преемственности. За предшедствующимъ идетъ послѣдующее,—за однимъ событіемъ слѣдуетъ другое: вотъ все что мы знаемъ изъ опыта. Однако, мы приписываемъ предшествующему *способность* причинять послѣдующее; но мы не можемъ ничего знать по опыту о такой способности. Если мы вѣримъ, что огонь, обжегшій насъ, обожжетъ опять, то вѣримъ это по привычкѣ, а не потому, что замѣтили въ огнѣ какую-либо способность. Мы вѣримъ, что будущее будетъ походить на прошедшее, потому что привычка научила полагаться на такое сходство. «Если мы обратимъ вниманіе на окружающіе насъ внѣшніе предметы и разсмотримъ дѣйствіе причинъ, то мы никогда не въ состояніи будемъ ни въ одномъ случаѣ открыть какую-либо силу или необходимую связь, какое-либо свойство, которое соединяло-бы дѣйствіе съ причиной и дѣлало одно неизбѣжнымъ слѣдствіемъ другого. Мы находимъ только, что одно дѣйствительно слѣдуетъ за другимъ. Толчекъ одного бильярднаго шара сообщаетъ движеніе другому. Это все, что представляется нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Эта преемственность объектовъ не производитъ въ нашемъ умѣ ни ощущеній, ни внутреннихъ впечатлѣній; поэтому, мы не можемъ указать ни на одинъ примѣръ причины и дѣйствія, который находилъ бы въ насъ идею о силѣ или необходимой связи» [2]). Вотъ и вся теорія. По его объясненію, наша вѣра въ силу или необходимую связь есть дѣло привычки.

Не знаю, читалъ-ли когда Юмъ *Scepsis Scientifica* Гленвиля. Это заглавіе должно было привлечь его. Во всякомъ случаѣ, Гленвиль ясно изложилъ теорію Юма. «Все наше знаніе причинъ—дедуктивно, говоритъ Гленвиль,—ибо, ни одной изъ нихъ мы не знаемъ интуивно, но только черезъ посредство ихъ послѣдствій. Поэтому мы можемъ заключить, что одно есть причина другаго *только изъ того, что то и другое постоянно сопровождаютъ другъ друга*, сама-же *причинность неощутима*». Мальбраншъ также предвосхитилъ Юма, а равно и Гоббсъ. Выраженія послѣдняго такъ сходны съ выраженіями Юма, что я согласенъ съ Дугальдомъ Стюартомъ въ томъ, что Юмъ заимствовался у Гоббса. «То, что

---

[1]) Mill's *System of Logic*, vol. II. p. 183.

[2]) *Essays*, sect. VII.

мы называемъ опытомъ, говоритъ Гоббсъ, есть нечто иное, какъ воспоминаніе о томъ, за какими предшедствовавшими событіями слѣдовали послѣдующія... Никто не можетъ имѣть въ своемъ умѣ представленія о будущемъ, такъ какъ будущее еще не существуетъ, но изъ нашихъ представленій о прошломъ мы составляемъ понятіе о будущемъ, или лучше сказать, называемъ прошедшее будущимъ. Такимъ образомъ, послѣ того, какъ человѣкъ привыкъ видѣть за одинаковыми предшедствующими фактами всегда одинаковые послѣдующіе, онъ уже непремѣнно, замѣчая нѣчто видѣнное имъ прежде, ожидаетъ увидать и прежнее слѣдствіе».

Эта теоріи причинности горячо оспаривалась, частью вслѣдствіе «заключеній», которыя нѣкоторые съ ужасомъ выводили изъ нее (о мнѣніяхъ чаще судятъ по предполагаемымъ выводамъ изъ нихъ, чѣмъ по ихъ истинности или ложности); частью также потому, что Юмъ изложилъ ее не съ достаточно ясностью, которая могла бы предупредить недоразумѣнія. Мы остановимся здѣсь только на этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ.

Когда Юмъ утверждаетъ, что опытъ не указываетъ какой-либо *связи* между двумя фактами, а указываетъ только на ихъ неизмѣнное *совпаденіе*,—когда онъ говоритъ, что умъ постигаетъ не причинную связь, а только неизмѣнность предшествующихъ и послѣдующихъ событій, то онъ противорѣчитъ, или повидимому противорѣчитъ, сознанію своихъ читателей. Они говорятъ, что выше и кромѣ факта послѣдовательности въ каждомъ фактѣ, гдѣ дѣло идетъ о причинности, всегда заключается намекъ на *силу* и что этимъ отличается причинное слѣдованіе отъ случайнаго, — связь отъ простого совпаденія. Огонь сжигаетъ бумагу, потому что въ немъ есть какая-то сила, которая производитъ эту перемѣну. Простого предшествія, даже неизмѣннаго, не можетъ быть достаточно; въ такомъ случаѣ день сталъ бы причиной ночи, молнія причиной грома. Передъ дождемъ ласточки летаютъ низко надъ землею, а между тѣмъ никто не думаетъ, чтобы летаніе ласточекъ было причиной дождя. Во всякомъ фактѣ причинности долженъ заключаться элементъ силы или способности производить наблюдаемую нами перемѣну, нѣкая связь внѣ и выше простого сопоставленія тѣлъ. Если алмазъ рѣжетъ стекло, то значитъ имѣетъ на то силу; самый острый ножъ лишенъ ея.

Такъ разсуждаютъ противники Юма. Я не думаю, чтобы можно было вполнѣ удовлетворить ихъ, если свести идею силы къ простой неизмѣнности предшествій и послѣдствій, такъ какъ они могутъ возразить, что сама идея «неизмѣнности» выходитъ изъ идеи силы; мы вѣримъ, что огонь неизмѣнно сожжетъ бумагу потому, что существуетъ дѣйствительная связь между огнемъ и сгораніемъ бумаги, и только на основаніи подобной вѣры можемъ ожидать, что будущее будетъ походить на настоящее.

Обыкновенная вѣра человѣчества въ существованіе чего-то большаго, чѣмъ простое предшествіе и слѣдствіе, есть фактъ. Но Юмъ и другіе упускаютъ этотъ фактъ изъ виду. Они утверждаютъ, что не будучи въ состояніи подмѣтить этой силы, мы и не имѣемъ вѣры въ нее. Юмъ настаиваетъ на невозможности усмотрѣть эту силу, т. е. необходимую связь между двумя событіями. «Но, говорятъ противники этой теоріи, хотя мы не можемъ *подмѣтить* силы, но мы принуждены *вѣрить* въ нее, и эта вѣра не есть дѣло привычки, а заключается въ самомъ фактѣ сознанія. Мы *видимъ*, что *какая-то сила* производитъ слѣдствія; но *самая сущность* этой силы намъ недоступна, потому что, вообще, мы никогда не можемъ познать вещи *per se*. Когда искра воспламеняетъ порохъ, то мы видимъ въ искрѣ силу, способную воспламенить порохъ; *что это* за сила, мы не знаемъ; намъ извѣстны только ея послѣдствія. Столь же мало знаемъ мы и о порохѣ: *что такое* порохъ—мы не знаемъ, мы знаемъ только его видимость для насъ. Можно сказать, что мы также вѣримъ въ порохъ по привычкѣ (такъ какъ въ дѣйствительности мы ничего не знаемъ о немъ *per se*), какъ вѣримъ и въ силу искры воспламенять порохъ тоже по привычкѣ, такъ какъ въ дѣйствительности ничего не знаемъ о силѣ *per se*. Мы ничего не знаемъ *per se*.».

Я старался представить эти аргумены въ насколько возможно сжатомъ видѣ, и придать имъ больше силы, чтобы яснѣе показать причины несогласія между Юмомъ и многими изъ тѣхъ, которые не имѣютъ къ его теоріи никакого предвзятаго нерасположенія. Прежде чѣмъ приступить къ рѣшенію этого спора, необходимо разсмотрѣть основанія нашей вѣры въ причинность. Если всѣ люди вѣрятъ въ существованіе какой-то силы въ каждомъ фактѣ причинности, то спрашивается—основательна-ли эта вѣра?

Двѣ школы взялись за рѣшеніе этого вопроса. Одна (школа Юма) утверждаетъ, что эта вѣра не имѣетъ достаточнаго основанія, что она дѣло привычки. Если я вѣрю, что солнце взойдетъ завтра, то потому, что оно всегда всходило. Если я вѣрю, что огонь будетъ жечь, то потому, что онъ всегда жегъ. По при-

вычкѣ мы ожидаемъ, что будущее будетъ походить на прошедшее. Но доказательствъ на то у меня нѣтъ никакихъ.

Другая школа утверждаетъ, что эта вѣра въ причинность «есть внутреннее убѣжденіе, что будущее будетъ походить на прошедшее». Такъ выражаются Ридъ и Стюартъ. Д-ръ Уэвелль хочетъ, чтобы мы признали эту вѣру основной идеей, необходимой истиной, которая не зависитъ отъ всякаго опыта и стоитъ выше его.

Мы полагаемъ, что оба эти объясненія несостоятельны. Привычка или обычай тутъ рѣшительно не причемъ, такъ какъ наша вѣра одинаково сильна—основывается-ли она на одномъ фактѣ или на тысячѣ фактовъ. «Когда намъ представляется множество одинаковыхъ случаевъ, говоритъ Юмъ, и когда мы видимъ, что за одними и тѣми-же фактами всегда слѣдуютъ одни и тѣ же послѣдствія, *тогда начинаетъ у насъ составляться* понятіе о причинѣ и связи. Въ насъ тогда возникаетъ новое чувство, т. е. *обычная связь* въ нашихъ мысляхъ между извѣстнымъ предметомъ и его постояннымъ спутникомъ; и это чувство и есть начало той идеи причинности, которую мы ищемъ». Это, очевидно, ложно. Достаточно разъ видѣть, какъ бильярдный шаръ приводитъ въ движеніе другой шаръ, чтобы безъ всякихъ дальнѣйшихъ повтореній у насъ зародилось это «чувство». Не болѣе справедливо и то мнѣніе, будто вѣра зависитъ «отъ убѣжденія въ томъ, что будущее походитъ на прошедшее»; такое объясненіе предполагаетъ, что общая идея предшествуетъ частной. Если мы убѣждены, что одинаковыя дѣйствія послѣдуютъ всякій разъ, какъ будутъ дѣйствовать одинаковыя причины, если мы вѣримъ, что огонь будетъ жечь, или солнце завтра взойдетъ, то мы просто *вѣримъ въ нашъ опытъ* и больше ничего. Мы не можемъ не вѣрить въ нашъ опытъ. Эта вѣра непреодолима: въ нее не входитъ ни идея о прошедшемъ, ни идея о будущемъ. Я вѣрю, что огонь будетъ жечь не потому, что я убѣжденъ въ сходствѣ будущаго съ прошедшимъ, но лишь потому, что я по опыту знаю, что огонь жжетъ, что онъ обладаетъ силой жечь. Возьмемъ примѣръ избитый, если хотите, но хорошо разъясняющій вопросъ: Ребенку даютъ кусокъ сахару: сахаръ бѣлъ, твердъ и имѣетъ извѣстную форму; все знаніе ребенка о сахарѣ ограничивается этими свойствами; онъ кладетъ его въ ротъ и ощущаетъ сладкій, пріятный вкусъ: опытъ его, такимъ образомъ, расширился, и онъ теперь вѣритъ (знаетъ), что онъ не только бѣлъ и твердъ, но также сладокъ и пріятенъ[1]). Дальше опытъ ребенка не идетъ. Спустя нѣсколько дней, ему даютъ другой кусокъ сахара. Спрашивается, долженъ-ли онъ имѣть «интуитивное убѣжденіе, что будущее будетъ походить на прошедшее, долженъ-ли онъ имѣть какую-нибудь основную идею, не зависимую отъ опыта, чтобы вѣрить, что если онъ положитъ сахаръ въ ротъ, то ощутитъ сладость? Ни въ какомъ случаѣ: онъ вѣритъ, что сахаръ сладокъ, потому что знаетъ это, потому что опытъ показалъ ему, что онъ *сладокъ*. Никакими усиліями не можетъ онъ отрѣшиться отъ идеи сладости сахара, такъ какъ сладость составляетъ неотъемлемую часть его понятія о сахарѣ. Тоже самое можемъ мы сказать и о восходѣ солнца; восходъ входитъ въ составъ нашей идеи о солнцѣ. Тоже самое должны мы сказать и о бильярдномъ шарѣ, приводящемъ въ движеніе другой шаръ: нашъ опытъ говоритъ намъ, что они приводятъ въ движеніе другъ друга.

Привычка первоначально не имѣетъ никакого отношенія къ вѣрѣ. Если мы хоть разъ испытали дѣйствіе огня, хоть разъ видѣли, какое дѣйствіе онъ производитъ при соприкосновеніи съ горючимъ веществомъ, мы уже должны вѣрить, что огонь будетъ жечь, такъ какъ наша идея объ огнѣ состоитъ въ томъ, что это есть нѣчто, имѣющее способность жечь. Однако привычка имѣетъ впослѣдствіи нѣкоторое вліяніе, такъ какъ она контролируетъ стремленіе приписывать свойства предметамъ. Такъ, ребенокъ видитъ друга, который даетъ ему яблоко. Въ слѣдующій разъ, когда приходитъ этотъ другъ, дитя проситъ у него яблоко, такъ какъ въ немъ сложилась объ этомъ другѣ идея, какъ о человѣкѣ, имѣющимъ между другими свойствами свойство давать яблоки. Когда же онъ перестаетъ давать яблоки, то и прежняя идея о немъ разрушается. Равнымъ образомъ, когда весь нашъ опытъ о вещахъ подтверждаетъ нашъ *первый* опытъ, то мы можемъ сказать, что привычка или обычай побуждаютъ насъ приписывать извѣстныя дѣйствія извѣстнымъ причинамъ. Когда нашъ послѣдующій опытъ противорѣчитъ нашему первому опыту, то мы

[1]) Можетъ показаться страннымъ, что мы выбрали сладость, какъ примѣръ причинности. Мы это сдѣлали ради простоты. Никто не станетъ отрицать, что вкусъ сладости есть такое-же дѣйствіе сладости, какъ боль—дѣйствіе огня. Но многія не обращаютъ вниманія на то, что причинность есть результатъ дѣйствія свойствъ одного тѣла на свойства другого. Они называютъ сладость свойствомъ сахара, но говорятъ, что движеніе бильярднаго шара *причинено* другимъ шаромъ.

перестаемъ приписывать даннымъ причинамъ тѣ слѣдствія, на которыя указалъ нашъ первый опытъ. Но это значитъ только, что нашъ послѣдующій опытъ разрушилъ или измѣнилъ идею, которую мы составили себѣ сначала.

Замѣтьте, какъ затемняется этотъ вопросъ отъ неразборчиваго употребленія слова вѣра. Неправильно говорить: человѣкъ *вѣритъ*, что огонь обожжетъ его, если онъ положитъ въ него палецъ: онъ не вѣритъ въ это, а *знаетъ* это. Онъ повѣритъ, что огонь обжегъ кого-нибудь другого, вообще онъ повѣритъ въ *предложеніе*, высказанное вами объ огнѣ, такъ какъ вѣра есть согласіе съ предложеніемъ. Нельзя также сказать, что онъ вѣритъ, что сахаръ сладокъ, разъ онъ знаетъ, что сахаръ сладокъ и не можетъ себѣ представить его иначе, какъ сладкимъ, какъ нельзя сказать, что огонь можетъ обжечь, когда извѣстно, что онъ жжетъ. Выражаться подобнымъ образомъ также неправильно, какъ еслибы сказать: человѣкъ *вѣритъ*, что ему холодно, когда онъ *озябъ*.

Только вслѣдствіе такого неправильнаго употребленія слова вѣра и могла нѣкоторое время держаться теорія объ основныхъ идеяхъ или «объ интуитивномъ убѣжденіи, что будущее будетъ походить на прошедшее». Если предложеніе «огонь сожжетъ бумагу» сказать кому-нибудь, то онъ безспорно повѣритъ этому, потому что у него нѣтъ другого представленія объ огнѣ при его соприкосновеніи съ бумагой. Это предложеніе для него такъ же несомнѣнно, какъ дважды два — четыре. Слѣдовательно, хотя и можно сказать, что человѣкъ вѣритъ въ предложеніе «Огонь сожжетъ бумагу», но нельзя сказать, что онъ дѣйствуетъ на основаніи вѣры, когда пытается зажечь бумагу: онъ дѣйствуетъ такъ на основаніи своего знанія. Метафизики утверждаютъ, будто вѣра въ непосредственный результатъ дѣйствія есть вѣра въ какое либо *подразумѣваемое предложеніе* объ общемъ законѣ природы, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности тутъ только довѣріе къ своему опыту и болѣе ничего.

Необходимо различать вѣру въ бытіе и вѣру въ предложеніе. Неправильно сказать: человѣкъ вѣритъ въ свое собственное существованіе, какъ будто здѣсь дѣло идетъ объ его вѣрѣ въ справедливость какого-нибудь взгляда. Но хотя человѣкъ не можетъ не вѣрить въ свое собственное существованіе просто потому, что ему невозможно представить себя несуществующимъ, но онъ можетъ вѣрить, что будетъ существовать вѣчно, такъ какъ это есть предложеніе, допускающее возможность отрицанія, сомнѣнія.

Первоначальный актъ мышленія, какъ я уже разъяснилъ въ введеніи этой исторіи, состоитъ въ томъ, что мы дѣлаемъ *присутствующимъ* для ума то, что *отсутствуетъ* для чувствъ; это-то соединяетъ всѣ умственныя явленія въ одинъ классъ, такъ что иногда дѣлается невозможнымъ точно разграничить ихъ, такъ нечувствительно одно переходитъ въ другое. Такъ, когда я говорю, «я вижу, что шелъ дождь», потому что мокрыя улицы заставляютъ меня предположить, что мокрота причинена дождемъ, то мое утвержденіе въ этомъ случаѣ основано на умственномъ воспроизведеніи отсутствующаго событія, совершенно аналогичномъ тому воспроизведенію, когда я *сужу* о сладости сахара, лежащаго предо мною, или *усматриваю*, что цвѣтокъ въ волосахъ Юліи — роза, или *вѣрю*, что бумага, которую она держитъ близко къ свѣчкѣ, непремѣнно загорится, если бумага и огонь придутъ въ соприкосновеніе. Въ каждомъ изъ этихъ случаевъ выводъ, воспріятіе или вѣра есть воспроизведеніе фактовъ, въ существованіи которыхъ меня уже прежде убѣдилъ личный опытъ относительно дождя, сахара, розъ и свѣчей. Всякій разъ, какъ я забуду одинъ изъ сопутствующихъ фактовъ, т. е. не сдѣлаю его присутствующимъ для ума, то могу составить лишь неполное понятіе о предметѣ, о которомъ разсуждаю. Плохая логика есть неполное воспроизведеніе фактовъ. Чѣмъ сложнѣе какое-либо сужденіе, тѣмъ возможнѣе ошибка, потому что тѣмъ легче упустить изъ виду какой-либо фактъ. Такъ, предложеніе: «огонь сожжетъ бумагу» такъ просто и согласно съ ежедневнымъ опытомъ, что мы немедленно соглашаемся съ нимъ. Но предложеніе: «человѣческая жизнь можетъ продлиться болѣе двухъ столѣтій», заключаетъ въ себѣ столь значительное число фактовъ, которыхъ умъ не можетъ себѣ сразу воспроизвесть, такъ какъ они находятся внѣ обыденнаго опыта, что вмѣсто согласія оно вызываетъ отрицаніе или, по крайней мѣрѣ, сомнѣніе, т. е. отсутствіе вѣры, или признаніе въ себѣ неспособности сдѣлать всѣ факты присутствующими въ умѣ. Что дважды два — четыре, съ этимъ немедленно и невольно согласится всякій образованный человѣкъ; однако этотъ же образованный человѣкъ помедлитъ, прежде чѣмъ согласиться съ тѣмъ, что восемью 396 составляютъ 3,168, такъ какъ онъ долженъ воспроизвести въ своемъ умѣ послѣдовательный ходъ вычисленій, что потребуетъ бо̀льшаго или мѐньшаго усилія, смотря по его привычкѣ къ вычисленіямъ.

Не смотря на это тождество вѣры и воспріятія, необходимо

для ясности разсужденія различать ихъ, и я предлагаю поэтому ограничить терминъ вѣра выраженіемъ согласія съ предложеніями и отдѣлить его отъ непосредственныхъ заключеній, выводимыхъ въ присутствіи объектовъ, къ которымъ относятся. Я сказалъ бы, мы вѣримъ въ предложеніе «Огонь жжетъ», но мы не вѣримъ, а знаемъ, что бумага, брошенная въ огонь, загорится. Соблюденіе такого различія въ употребленіи терминовъ будетъ полезно при разсужденіи о причинности. Мы тогда увидимъ, въ какомъ отношеніи согласіе съ предложеніемъ, сложнымъ въ своихъ элементахъ, отличается отъ «практической вѣры» людей въ отдѣльные факты, — тогда мы отличимъ вѣру философа въ предложеніи: «каждое дѣйствіе должно имѣть свою причину» отъ вѣры ребенка въ огонь, который сжегъ бумагу вчера и сожжетъ ее сегодня. Оба вѣрованія основаны на опытѣ и ограничены имъ; но опытъ философа отличается отъ опыта ребенка бо̀льшимъ накопленіемъ аналогичныхъ фактовъ. Мы впослѣдствіи разсмотримъ «необходимость» и «универсальность», которыя, по мнѣнію Канта и д-ра Уэвеля, характеризуютъ философское пониманіе и ставятъ его выше опыта. Теперь же ограничимся тѣмъ, что мы свели вѣру въ причинность (или въ силу) къ непосредственному опыту и показали, что она *не отдѣлима* отъ всѣхъ остальныхъ умственныхъ актовъ и сходна съ ними, будучи умственнымъ воспроизведеніемъ явленій, прежде познанныхъ нами черезъ опытъ. Это, можетъ быть, поможетъ намъ примирить противниковъ, спорящихъ объ идеѣ «силы» въ причинности.

Одна изъ этихъ сторонъ утверждаетъ, что между двумя фактами, носящими относительно другъ друга названія причины и дѣйствія, мы не видимъ никакой *связи*, кромѣ предшествованія и слѣдствія; и что, слѣдовательно, Юмъ правъ, говоря, что мы воспринимаемъ только это предшествованіе и не замѣчаемъ никакой причинной связи. Другая сторона, напротивъ, утверждаетъ, что между этими двумя фактами существуетъ особенное *отношеніе*, нѣчто такое, что заставляетъ одно слѣдовать за другимъ, причиняя извѣстное дѣйствіе предпочтительнѣе передъ всякимъ другимъ: это нѣчто и есть та тонкая связь, которую оспариваетъ противная сторона; только это отношеніе и отличаетъ причинное слѣдствіе отъ случайной преемственности. Должно существовать особое отношеніе между кислородомъ и металлами, иначе металлы не окислялись-бы. Окисленіе желѣза есть такое же явленіе, какъ сгораніе бумаги; но оно есть лишь результатъ особаго отношенія или причины. Говорить, что мы не можемъ знать этой причины, не можемъ постигнуть этого отношенія, и что предшествованіе и послѣдованіе есть все, что мы въ состояніи усмотрѣть, сказать это— значитъ утверждать, что мы не можемъ проникнуть далѣе явленій и ихъ преемственности: но это также мало можетъ служить основаніемъ для отрицанія причинной связи, какъ и для отрицанія внѣшняго міра.

Всѣ вещи необходимо стоятъ во взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу: иногда отношенія эти возбуждаютъ наше вниманіе, переходя изъ отношеній сосуществованія въ отношенія послѣдованія, и тогда мы называемъ ихъ причинами и слѣдствіями; иногда же онѣ остаются въ незамѣтномъ отношеніи сосуществованія, онѣ тогда не обращаютъ на себя нашего вниманія и мы не называемъ ихъ причиной и слѣдствіемъ. Углекислая известь, которую я вижу передъ собою въ видѣ мрамора, не порождаетъ во мнѣ, по своему бездѣйствію, никакого представленія о силѣ, или причинности, такъ какъ мое вниманіе не возбуждается никакими *послѣдовательными* отношеніями. Но если-бы я самъ видѣлъ дѣйствіе угольной кислоты на известь, которое первоначально *причинило* соединеніе этихъ двухъ веществъ для образованія мрамора, то переходъ отъ одного состоянія въ другое возбудилъ-бы во мнѣ идею о какой-то дѣйствующей силѣ. Ясно, что должны существовать отношенія между угольной кислотой и известью, *причиняющія* то соединеніе этихъ двухъ веществъ, которое мы видимъ въ мраморѣ. Мы не видимъ этихъ отношеній, и поэтому не видимъ и причины, но мы знаемъ, однако, что она должна здѣсь дѣйствовать, хотя и не наблюдаемъ этого дѣйствія по отсутствію всякихъ перемѣнъ въ состояніи мрамора. Слѣдовательно, только эта послѣдовательность явленій и называется причинностью, и, значитъ, Юмъ былъ правъ, говоря, что *en dernière analyse* неизмѣнность предшествованія и слѣдствія есть все, что опытъ говоритъ намъ о причинности. Хотя, по моему мнѣнію, Юмъ не высказалъ своего положенія достаточно ясно и не понялъ его истиннаго значенія.

Это понятіе о причинности, какъ о прямомъ отношеніи между какими-либо двумя явленіями, сосуществующими или слѣдующими другъ за другомъ, согласно съ фактомъ, что такъ называемое слѣдствіе есть само по себѣ лишь соединеніе двухъ причинъ: кислородъ и металлъ совмѣстно дѣйствуютъ для образованія окиси; группа фактовъ, называемыхъ предшествующими, комбини

руется съ другой группой фактовъ, называемыхъ послѣдующими. Когда мы говоримъ, «Генрихъ I умеръ объѣвшись миногъ», то этимъ мы выражаемъ, что при извѣстномъ условіи его организма, введеніе въ него миногъ предшествовало цѣлому ряду слѣдствій, кончившихся смертью; хотя мы совершенно увѣрены, что минога была здѣсь не «причиной», а только одной изъ составныхъ частей цѣлой суммы причинъ. Трудность опредѣлить истинную причину зависитъ именно отъ этой сложности отношеній; только узнавъ всѣ элементы одной группы, мы можемъ выдѣлить одинъ изъ нихъ и оцѣнить его вліяніе.

Я старался примирить двѣ стороны, спорящія объ этомъ сложномъ вопросѣ, а за всѣми дальнѣйшими разъясненіями я отсылаю читателя къ «Системѣ логики» Милля, гдѣ, однако, встрѣчаются мѣста, которыя, по моему мнѣнію, совершенно противорѣчатъ его взглядамъ. Я говорю объ его замѣчаніяхъ относительно положенія: *cessante causa cessatet effecius.* «Солнечный ударъ причиняетъ человѣку воспаленіе мозга; пройдетъ-ли это воспаленіе, какъ только человѣкъ укроется отъ солнечныхъ лучей? Человѣкъ пронзенъ мечемъ: долженъ-ли мечъ оставаться въ его тѣлѣ, для того, чтобы послѣдовала смерть?» [1]). Конечно, этотъ аргументъ можетъ имѣть силу только для тѣхъ, которые смѣшиваютъ причину съ цѣлой группой предшествующихъ условій, а слѣдствіе съ цѣлой группой условій послѣдующихъ, но онъ не имѣетъ никакой силы для тѣхъ, кто признаетъ, что причина и слѣдствіе суть просто предшествующее и послѣдующее. Солнечные лучи, ударяя на голову человѣка, производятъ неправильность въ кровообращеніи, которая, въ свою очередь, является антецедентомъ прилива крови къ мозгу, отчего развивается воспаленіе мозга. Вмѣсто единичной смѣны причины и слѣдствія, мы имѣемъ здѣсь цѣлый рядъ такихъ смѣнъ, и еслибы мы могли проанализировать всѣ фазы солнечнаго удара, мы нашли бы, что каждое слѣдствіе прекращается съ прекращеніемъ вызвавшей его причины; и въ самомъ дѣлѣ, если слѣдствіе есть только то, что слѣдуетъ за предшествующимъ, а не результатъ какой то творческой силы, присущей причинѣ, то существованіе его зависитъ отъ присутствія предшествующаго.

Теорія причинности Юма послужила толчкомъ къ умозрѣнію Канта объ элементахъ познанія. Но прежде чѣмъ слѣдовать за развитіемъ философіи въ этомъ направленіи, намъ необходимо прослѣдить дальнѣйшее развитіе вліянія Локка въ другихъ направленіяхъ.

[1]) Т. I, стр. 113.

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ ЗНАНІЯ СВОДИТСЯ КЪ ОЩУЩЕНІЮ ВСЛѢДСТВІЕ СМѢШЕНІЯ МЫСЛИ СЪ ЧУВСТВОВАНІЕМЪ. СЕНСУАЛИСТЫ.

ГЛАВА I.

КОНДИЛЬЯКЪ.

§ I. Жизнь Кондильяка.

Этьенъ де Кондильякъ родился въ Греноблѣ, въ 1715 г. Жизнь его прошла преимущественно въ ученыхъ занятіяхъ и не представляетъ никакихъ особенныхъ событій, которыя бы придавали интересъ біографіи. Въ 1746 г. онъ издалъ первое сочиненіе—*Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines,* а три года спустя, свой *Traité des Systèmes.* Остальныя его произведенія слѣдовали быстро одно за другимъ и доставили ему такую извѣстность, что онъ былъ назначенъ воспитателемъ принца Пармскаго, для котораго написалъ *Cours d'Etudes.* Въ 1768 капризныя двери французской академіи открылись для него; но, впрочемъ, послѣ своего избранія, онъ ни разу не посѣщалъ ея засѣданій. Уже въ преклонныхъ лѣтахъ онъ издалъ свою *Logique. Langue des Calculs* было его посмертнымъ сочиненіемъ. Онъ умеръ въ 1780 г.

§ II. Система Кондильяка.

Мы уже видѣли, какъ идеализмъ и скептицизмъ развились изъ ученія о происхожденіи знанія. Посмотримъ теперь на развитіе «сенсуалистической школы».

Успѣхъ Локка во Франціи хорошо извѣстенъ. Въ теченіи цѣлаго столѣтія соотечественники Декарта прославляли англійскаго

философа, вовсе не подозрѣвая, что онъ отказался бы отъ ихъ похвалъ, если-бы могъ быть свидѣтелемъ ихъ. Кандильякъ всѣми признается представилелемъ Локка во Франціи. Въ его первомъ сочиненіи *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines* еще не видно намѣренія упростить Локка сведеніемъ всякаго знанія къ ощущенію. Онъ былъ скромнымъ локкистомъ и основнымъ принципомъ признавалъ, что «ощущенія и процессы ума суть матерьялы всѣхъ нашихъ знаній и что размышленіе обрабатываетъ ихъ, отыскивая имъ комбинаціи и отношенія». (Глав. 1, § 5).

Въ 1754 г. появилось знаменитое сочиненіе Кондильяка *Traité des sensations.* Здѣсь онъ покидаетъ принципы Локка и присоединяется къ ученію Гассенди и Гоббса; «главная цѣль этого сочиненія, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы показать, что все наше знаніе и *всѣ наши способности* происходятъ изъ «чувствъ, или точнѣе, изъ ощущеній». Выводъ изъ чувствъ «всѣхъ нашихъ способностей», равно какъ и всѣхъ нашихъ идей, однако, всецѣло принадлежитъ Кондильяку. Гоббсъ никогда не помышлялъ о подобномъ «упрощеніи». Разногласіе съ Локкомъ очевидно: вмѣсто двухъ источниковъ идей, признанныхъ въ *Essai of Human Understanding*, Кондильякъ допускаетъ только одинъ источникъ— ощущеніе; вмѣсто ума съ извѣстными элементарными способностями, онъ признаетъ одну элементарную способность — способность чувствовать, изъ которой развиваются всѣ остальныя подъ вліяніемъ дѣйствія внѣшнихъ объектовъ на наши чувства. Это не простая обмолвка Кондильяка, но основное заблужденіе его системы. Говоря о различныхъ философахъ, и съ большей похвалой приводя положеніе, приписываемое Аристотелю, что «ничего нѣтъ въ умѣ, чего-бы прежде не было въ чувствахъ», Кондильякъ прибавляетъ: «Непосредственно за Аристотелемъ слѣдуетъ Локкъ; такъ какъ другіе философы, писавшіе объ этомъ предметѣ, не заслуживаютъ вниманія. Этотъ англичанинъ, конечно, пролилъ много свѣта на этотъ предметъ, но все-таки оставилъ кое-что не разъясненнымъ... Всѣ способности души казались ему врожденными качествами и онъ не подозрѣвалъ даже, что онѣ могутъ пораждаться ощущеніями».

Конечно Локкъ нигдѣ не подозрѣвалъ ничего подобнаго и рѣшительно отвергъ-бы подобное упрощеніе психологической проблеммы. Онъ могъ-бы спросить Кондильяка, почему обезьяна, обладающая пятью чувствами человѣка, никогда до сихъ поръ не достигала одинаковой съ нимъ степени развитія? и если способности суть не что иное, какъ ощущенія, то отчего-же способности обезьяны такъ далеко ниже человѣческихъ, хотя чувства ея, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя, далеко превосходятъ человѣческія чувства? Мы находимъ, съ одной стороны, животныхъ съ тѣми-же чувствами, что и у человѣка, но *безъ* его способностей; съ другой—людей, у которыхъ недостаетъ нѣкоторыхъ чувствъ: зрѣнія, слуха, вкуса или обонянія, и они не только не отличаются недостаткомъ умственныхъ способностей, но иногда выдаются своимъ высокимъ развитіемъ; поразительнымъ примѣромъ въ этомъ случаѣ можетъ служить Лаура Бридмаасъ, родившаяся слѣпой, нѣмой и глухой. Мало этого: между людьми, пользующимися всѣми чувствами, мы видимъ величайшее разнообразіе умственныхъ способностей, и мы во все невидимъ, чтобы тѣ, чувства которыхъ наиболѣе живы и дѣятельны, были-бы людьми съ наиболѣе развитыми умственными способностями; что понятно, если признать, что способности суть не болѣе, какъ ощущенія. Какимъ образомъ объяснитъ Кондильякъ всѣмъ извѣстный фактъ, что идіоты вполнѣ владѣютъ всѣми чувствами? Превращая свою знаменитую статую въ разумъ черезъ постепенное прибавленіе одного чувства за другимъ, онъ и не подозрѣваетъ, что безмолвно допускаетъ присутствіе того самаго ума, о постепенномъ развитіи котораго онъ говоритъ; такъ какъ при отсутствіи этого ума чувства ни на волосъ ни возвысили-бы его статуи надъ идіотизмомъ.

Если-бы Кондильякъ занялся наблюденіемъ различныхъ ступеней животнаго міра и постарался-бы прослѣдить въ немъ послѣдовательное развитіе чувствъ, то онъ имѣлъ-бы нѣкоторое философское основаніе утверждать, что всѣ разнообразныя способности суть продукты ощущеній. Но ничего подобнаго нѣтъ у него. Онъ смотрѣлъ на умъ какъ на *tabula rasa*, какъ на чистую страницу, на которой ощущенія пишутъ извѣстныя буквы; вмѣсто того, чтобы смотрѣть на душу, какъ на организмъ, пищу которому доставляютъ чувства, онъ видѣлъ въ ней простую житницу, гдѣ попавшія въ нее зерна «превращаются» въ хлѣбъ, печь и пекаря. Онъ полагалъ, что чувства создаютъ способности и сами суть способности. Онъ могъ-бы съ такимъ-же правомъ сказать, что упражненіе создаетъ способность бѣганья. Дитя не можетъ бѣгать, пока упражненіе не разовьетъ его ногъ; но упражненіе не *дастъ* ему ногъ, оно только приводитъ ихъ въ дѣйствіе.

Кондильякъ правъ, говоря, что мы не рождаемся съ развитыми умственными способностями (о чемъ мы будемъ говорить

впослѣдствіи), но онъ заблуждается, считая эти способности ощущеніями. Стараясь воспроизвести умъ съ его способностями изъ *преобразованныхъ ощущеній*, ему ни разу даже не пришло на мысль, что способность преобразованія — *то, что* преобразуетъ, не можетъ быть ощущеніемъ. Очень легко представить себѣ преобразованныя ощущенія; но вѣдь ощущенія не преобразуются сами собой. Что-же преобразовываетъ? Умъ? Нѣтъ. Умъ есть аггрегатъ нашихъ интеллектуальныхъ состояній, способностей и т. д.; умъ образовывается изъ преобразованныхъ ощущеній, и поэтому, не можетъ быть преобразующей силой. И мы снова возвращаемся къ вопросу: что-же преобразовываетъ? У Кондильяка нѣтъ на это отвѣта. Все, что онъ можетъ сказать и что не разъ повторяетъ, это то, что наши способности суть преобразованныя ощущенія. Послушаемъ его:

«Локкъ различаетъ два источника идей: чувства и размышленіе. Правильнѣе было-бы признать только одинъ; во-первыхъ потому, что размышленіе по своей сущности есть нечто иное, какъ ощущеніе; во-вторыхъ потому, что размышленіе есть не столько источникъ идей сколько каналъ, по которому проходятъ идеи, истекающія изъ чувства.

«Эта неточность, не смотря на свою кажущуюся незначительность, во многомъ затемнило его систему. Онъ довольствуется признаніемъ того, что душа воспринимаетъ, думаетъ, сомнѣвается, вѣритъ, разсуждаетъ, желаетъ, размышляетъ, что мы убѣждены въ существованіи всѣхъ этихъ операцій, потому что находимъ ихъ въ себѣ и они способствуютъ прогрессу нашего знанія; но онъ не видитъ необходимости раскрыть ихъ происхожденіе и источникъ ихъ зарожденія, онъ не подозрѣваетъ, что они могутъ быть не болѣе, какъ пріобрѣтенными привычками и, повидимому, считаетъ ихъ врожденными, говоря только, что онѣ могутъ усовершенствоваться упражненіемъ» [1]).

Все это очень далеко отъ идей Локка [2]), который, конечно,

[1]) *Extrait raisonné du Traité des sensations: Oeuvres de Condillac* (1808), VI, 13.

[2]) Излишне было-бы здѣсь опровергать обычное мнѣніе, будто Кондильякъ развилъ принципы Локка; или, какъ нелѣпо утверждаетъ Кузенъ, что *Essay* Локка есть грубый набросокъ (*ébauche*) того, что въ *Traité des sensations* изображено въ совершенствѣ; подобный взглядъ можетъ раздѣляться только тѣми, кто слѣпо довѣряетъ традиціоннымъ мнѣніямъ. Нашъ краткій очеркъ системы Кондильяка будетъ достаточнымъ отвѣтомъ на всѣ подобныя мнѣнія.

удивился-бы, услышавъ, что «сужденіе, размышленіе, страсти, однимъ словомъ, всѣ способности души суть не что иное какъ *ощущеніе, преобразовывающееся различнымъ образомъ* (qui se transforme différemment)».

Такъ какъ любопытно знать, какимъ образомъ ущущеніе преобразовывается въ эти способности, то мы переведемъ объясненіе Кондильяка: «Если множество ощущеній дѣйствуетъ одновременно съ одинаковой, или почти одинаковой силой, то человѣкъ въ это время есть лишь чувствующее животное; опытъ убѣждаетъ насъ, что при множествѣ впечатлѣній умъ совершенно бездѣйствуетъ. Но допустимъ, что дѣйствуетъ только одно ощущеніе, остальныя-же если не вовсе бездѣйствуютъ, то значительно ослаблены; тогда умъ поглощается ощущеніемъ, сохранившимъ свою живость, и *это ощущеніе становится вниманіемъ* и намъ нѣтъ никакой надобности предполагать *въ умѣ существованіе чего-либо другого*. Если новое ощущеніе пріобрѣтаетъ бо́льшую живость, чѣмъ предыдущее, то въ свою очередь становится вниманіемъ. Но чѣмъ большей силой обладало первое ощущеніе, тѣмъ глубже производимое имъ впечатлѣніе на него, и тѣмъ долѣе оно сохраняется. Это подтверждаетъ опытъ. Наша способность ощущенія раздѣляется, такимъ образомъ, на ощущеніе испытанное и еще неиспытанное; мы воспринимаемъ ихъ одновременно, но различнымъ образомъ: одно кажется намъ прошлымъ, другое настоящимъ. Словомъ, *ощущеніе* мы обозначаемъ впечатлѣніемъ, произведеннымъ на наши чувства въ данную минуту; но оно же называется *памятью*, когда представляется намъ ощущеніемъ уже прежде испытаннымъ. Память, слѣдовательно, есть только преобразованное ощущеніе. Двойственное вниманіе есть сравненіе; ибо обращать вниманіе на двѣ идеи или сравнивать ихъ—одно и тоже. Но мы не можемъ сравнивать ихъ, не усматривая нѣкоторой разницы, или нѣкотораго сходства между ними. Усматривать подобныя отношенія—значитъ *судить*. Слѣдовательно, акты сравненія и сужденія суть не что иное, какъ вниманіе, и вотъ какимъ образомъ ощущеніе становится послѣдовательно вниманіемъ, сравненіемъ, сужденіемъ».

Другія способности объясняются подобнымъ-же образомъ, но нѣтъ надобности продолжать выписку. Фактъ, что подобная система могла имѣть успѣхъ, служитъ поразительнымъ примѣромъ той легкости, съ какой можно морочить людей искуснымъ употребленіемъ словъ.

Кондильякъ говорилъ, что наука есть ничто иное, какъ хо-

рошо построенная рѣчь *(une langue bien faite);* такое великое значеніе придавалъ онъ точности въ выраженіяхъ. Это совершенно понятно въ человѣкѣ, который воображалъ, что довелъ анализъ ума до его простѣйшихъ элементовъ, придавъ имъ различныя названія. Совершенно нелѣпо, однако, называть идеи ощущеніями потому, что идеи порождаются ощущеніями, какъ было-бы нелѣпо называть разсужденіе наблюденіемъ потому, что разсужденіе основано на наблюденіи. Единственнымъ опроверженіемъ этой ошибки можетъ служить общераспространенное, хотя и ложное предположеніе, будто идеи суть слабыя впечатлѣнія. Идеи вовсе не впечатлѣнія. Кондильякъ говоритъ, что идея есть воспроизведенное памятью ощущеніе и что это воспоминаніе есть тоже ощущеніе, но обладающее мѣньшею степенью живости. Мы отвѣтимъ на это, что идея есть нѣчто совсѣмъ иное; она не только не есть ослабѣвшее ощущеніе, но она вовсе не ощущеніе и есть нѣчто совершенно различное отъ ощущенія. Хотя у всякаго человѣка, испытавшаго зубную боль, сохраняется о ней весьма отчетливая идея (другими словами, онъ можетъ думать и говорить о зубной боли), но мы рѣшительно отрицаемъ, чтобы въ этой идеѣ онъ могъ открыть какое-либо повтореніе *ощущенія.* И это понятое ощущеніе есть продуктъ особой части нервной системы—чувства; идеи суть продуктъ другой особой части нервной системы — мозга: ощущеніе есть *чувствованіе,* идея — *мышленіе.* Предполагать, что чувствованіе и мышленіе одно и тоже (хотя и то и другое можетъ быть подведено подъ одно названіе — чувство, придавъ этому слову новое, болѣе общее значеніе), есть нелѣпость, составляющая исключительную принадлежность сенсуалистической школы, и выраженная ея представителемъ послѣднимъ по времени, но не по извѣстности, Дестутомъ-де-Траси, афоризмомъ: *penser c'est sentir.*

Къ двусмысленности выраженій присоединяется въ этомъ случаѣ характеръ нашихъ ощущеній. Такъ всѣ наши зрительныя идеи, насколько онѣ образны, *кажутся* намъ похожими на слабыя ощущенія. Причина этого заключается въ томъ, что хотя совсѣмъ не все равно *смотрѣть* на солнце и *думать* о немъ, но при размышленіи о солнцѣ, наша идея о немъ до нѣкоторой степени соотвѣтствуетъ производимому имъ ощущенію: идея о солнцѣ есть идея о тѣлѣ кругломъ, желтомъ, свѣтящемъ,—идея, удачно названная *образомъ* солнца. Если это образъ солнца, то отсюда мы легко заключимъ, что она представляетъ слабую копію на-

шего ощущенія. Но, когда рѣчь идетъ о другихъ чувствахъ, то ошибка обнаруживается безъ затрудненія. Когда мы говоримъ, что можемъ *вспомнить ощущеніе* голода, то въ способѣ выраженія смѣшиваемъ нашу способность мышленія о предметѣ съ способностью чувствовать его. Въ дѣйствительности, между мыслью и ощущеніемъ существуетъ родовое различіе, которое никогда не слѣдуетъ упускать изъ виду; и подобное упущеніе не могло-бы имѣть мѣста, если-бы вмѣсто слова «мысль» не было введено и усвоено слово «идея», которымъ такъ сильно злоупотребляли.

Я полагаю, что никакого ощущенія вспоминать мы не можемъ, а можемъ вспоминать только идейные эффекты ощущеній. М-ръ Бэнъ, который, какъ мнѣ кажется, ближе всѣхъ психологовъ подходитъ къ истинѣ, замѣчаетъ, что «точный характеръ чувствованія, внутреннее ощущеніе, присущее состоянію голода, почти невспоминаемо и невообразимо въ состояніи сытости». Я думаю, что ощущеніе голода совершенно невспоминаемо. «Но, прибавляетъ онъ, неловкія движенія, непріятные звуки, жалобный голосъ, легко вызываются въ памяти, составляя болѣе интеллектуальную сторону состоянія голода; такимъ образомъ, мы можемъ отчасти припомнить это состояніе и лишь на столько, чтобы сообщить о немъ другому лицу. Состояніе пищеварительныхъ органовъ въ данное время налагаетъ такую сильную печать на наши ощущенія, что мы не можемъ никакими усиліями воспроизвести ощущеніе, находясь въ совершенно противоположномъ состояніи; мы можемъ припомнить только наиболѣе воспроизводимые спутники этого ощущенія» [1]). Причина этого, по моему мнѣнію, заключается въ невозможности замѣнять ощущеніе (т. е. ощущеніе сытости) идеей. Ощущеніе голода вызывается особеннымъ стимуломъ нервной системы; пока этотъ стимулъ дѣйствуетъ, до тѣхъ поръ длится и это ощущеніе; но какъ скоро оно замѣняется другимъ стимуломъ, то является другое ощущеніе, при чемъ, въ присутствіи этого послѣдняго стимула, никакое другое ощущеніе не воспроизводимо. «Наиболѣе легко воспроизводимые спутники» суть не ощущенія, но *слѣдствія* ощущеній — элементы идей. Когда м-ръ Бэнъ сравниваетъ чувство зрѣнія съ чувствомъ голода и говоритъ, что видѣнное нами въ дѣйствительности или въ воображеніи мы можемъ воспроизводить почти также точно, какъ мы видѣли его, хотя и не такъ ярко, и полагаетъ, что это при-

[1]) The Senses and the Intellect, p. 337.

даетъ чувству зрѣнія его «интеллектуальный характеръ», то мнѣ кажется, что онъ упускаетъ изъ виду родовое различіе между ощущеніемъ и мыслью, различіе, которое систематически отвергается Кондильякомъ и его школой. «Мы можемъ, продолжаетъ Бэнъ, въ точности вспомнить видѣнное нами, какъ будто оно находится передъ нашими глазами, и въ этомъ случаѣ, *само ощущеніе есть наиболѣе воспроизводимая часть цѣлаго*». Я увѣренъ, что если-бы Бэнъ провѣрилъ это положеніе, онъ-бы призналъ, что само ощущеніе есть именно та часть цѣлаго, которая *не воспроизводится, не удерживается;* потому что, хотя изображеніе ландшафта, удержанное въ памяти, походитъ на дѣйствительно видѣнный нами ландшафтъ или, выражаясь точнѣе, хотя воспоминаніе даетъ намъ впечатлѣнія аналогичныя съ первоначальнымъ стимуломъ, но такому замѣчательному психологу, какъ м-ръ Бэнъ, не надо разъяснять, что ландшафтъ въ воспріятіи образуется путемъ разнообразныхъ умственныхъ выводовъ, что всѣ отношенія пространства, формы, плоскости и т. д., суть чисто интеллектуальные элементы и они *одни только* являются въ воспоминаніи, само-же *ощущеніе* не вспоминается вовсе. И такъ, вспоминается только умственная часть цѣлаго; чувственная-же часть не воспроизводима. Тоже самое можно сказать и о чувствѣ голода: мы можемъ вспоминать дѣйствіе на насъ голода даже послѣ самаго сытнаго обѣда, но не ощущенія голода.

Разсматриваемый вопросъ такъ важенъ и такъ тѣсно связанъ со всей доктриной сенсуалистической школы, имѣя рѣшающее значеніе для всей психологической доктрины, что мы должны обратить на него особенное вниманіе. Смѣшеніе ощущенія съ идеаціей или мыслью есть коренная ошибка Кондильяка; но даже между спиритуалистами только немногіе свободны отъ этой ошибки. Прямо или косвенно эти два феномена признавались какъ двѣ стороны одного и того же процесса. Ни въ одномъ психологическомъ трактатѣ нельзя найти строгаго разграниченія ощущенія отъ идеаціи, какъ двухъ различныхъ процессовъ, имѣющихъ каждый свой особый нервный центръ. Тѣмъ не менѣе, сравнительной анатоміи удалось доказать независимость органовъ чувствъ отъ головного мозга въ тѣсномъ смыслѣ слова; хотя еще никто не могъ разъяснить связи между этими двумя независимыми центрами, связи, которою обусловливается ихъ совмѣстное дѣйствіе. Мы знаемъ, что мозгъ есть такой-же *придатокъ* къ органамъ чувствъ, какъ эти органы служатъ придаткомъ къ нервной системѣ простѣйшихъ

животныхъ. На низшихъ ступеняхъ животной жизни мы не замѣчаемъ никакихъ слѣдовъ нервной системы; поднявшись нѣсколько выше, мы видимъ простой узелъ съ удлиненіемъ; еще выше—болѣе сложное устройство нервнаго узла и зачатки органовъ чувствъ, восходя еще выше и выше, мы замѣчаемъ болѣе сложные органы чувствъ и зачатки головного мозга и, наконецъ, у человѣка находимъ сложные органы чувствъ и сложный головной мозгъ. Но головной мозгъ до такой степени независимъ отъ органовъ чувствъ, что даже между людьми встрѣчаются «уродцы аненкефалы», т. е. дѣти, рожденныя совсѣмъ безъ головнаго мозга; а эти дѣти дышатъ, сосутъ грудь, кричатъ, двигаются, какъ другія.

Далѣе установлено, что функція головного мозга есть мысль или идеація, какъ предлагаетъ называть ее Джемсъ Милль, тонко понимая полезность подобнаго термина. Функціи ощущенія и идеаціи также независимы, какъ и ихъ органы, и хотя идеація органически связана съ ощущеніемъ, но не тѣснѣе, чѣмъ мышечное движеніе связано съ ощущеніемъ. Ни анатомическая, ни психологическая связь между ощущеніемъ и идеаціей не опредѣлены въ точности, но въ настоящемъ случаѣ намъ достаточно общаго факта ихъ независимости, чтобы установить, что органы чувствъ способны къ ощущенію и безъ помощи головного мозга, и что головной мозгъ хотя и возбуждается постоянно къ дѣятельности органами чувствъ, но составляетъ самъ по себѣ отдѣльный центръ и служитъ средоточіемъ особыхъ отправленій [1]).

Обыкновенно объ органахъ чувствъ говорятъ, какъ будто они простые органы; и мы, поэтому, не должны предлагать какихъ-либо нововведеній на этотъ счетъ, хотя считаемъ нужнымъ напомнить читателю, что каждое изъ пяти чувствъ есть въ дѣйствительности функція очень сложнаго аппарата. Напримѣръ, въ аппаратѣ зрѣнія можно различить по крайней мѣрѣ три части: 1) для воспріятія свѣтовыхъ впечатлѣній; 2) для передачи этихъ впечатлѣній; 3) для ощущенія. Въ настоящемъ случаѣ намъ достаточно остановиться только на послѣднемъ изъ этихъ аппаратовъ, который и можетъ быть названъ *центромъ ощущенія* [2]). Въ этомъ

[1]) См. подробности объ этомъ въ трактатахъ Унгера и Прохаски, переведенныхъ д-ромъ Лейкокомъ.

[2]) Я бы назвалъ его чувствующимъ узломъ, если-бы только это не предполагало существованія особаго узла, который анатомически выдѣляется у высшихъ животныхъ, также какъ у низшихъ организмовъ, не имѣющихъ, кромѣ этихъ чувствующихъ узловъ, никакихъ нервныхъ центровъ. До на-

центрѣ внѣшніе стимулы становятся ощущеніемъ; отсюда ощущеніе обыкновенно (но не всегда) передается мозгу, который, въ свою очередь передаетъ это вліяніе центру мышечнаго движенія или какому-либо другому.

Каждое чувство, какъ изъ числа пяти, такъ и изъ числа такъ называемыхъ «органическихъ чувствъ» (каковы напр. ощущенія пищеваго канала или мускульной дѣятельности), имѣетъ свой собственный центръ, или *чувствилище* (*sensorium*); но нѣтъ никакого основанія, повидимому, допускать вмѣстѣ съ Унгеромъ и Прохаской существованія одного общаго *чувствилища*, къ которому сходились-бы всѣ прочіе, и поэтому я буду говорить *о центрахъ ощущенія*, какъ о средоточіи ощущеній,—вызываемыхъ дѣйствіемъ стимуловъ на органы чувствъ. Разсматриваемые какъ центры ощущеній, они совершенно независимы отъ головного мозга; они могутъ дѣйствовать и дѣйствительно дѣйствуютъ безъ участія мозга, такъ какъ не прекращаютъ своей дѣятельности и при отсутствіи мозга: птица, лишенная мозга, обнаруживаетъ явные признаки чувствительности къ свѣту, звуку и т. д. Но при нормальномъ состояніи организма, эти центры находятся въ тѣсной связи съ мозгомъ; и стимулъ, дѣйствующій на нихъ прямо, вліяетъ косвенно и на мозгъ. Свѣтъ, падая на сѣтчатую оболочку, вызываетъ измѣненіе въ оптическомъ центрѣ ощущенія; это измѣненіе обыкновенно передается мозгу; и, какъ въ первомъ случаѣ, это измѣненіе есть ощущеніе, такъ во второмъ оно идея: эта идея можетъ возбудить другія идеи, или же она можетъ быть настолько слаба, что почти тотчасъ же исчезаетъ, и тогда мы говоримъ, что ощущеніе «едва сознано» нами, т. е. что мы очень мало о немъ думали: напримѣръ, когда мы чѣмъ-нибудь заняты, то не обращаемъ никакого вниманія на бой часовъ, если онъ ни въ какомъ отношеніи не интересуетъ насъ; мы слышимъ его, но минуту спустя вовсе не думаемъ о немъ; но, когда бой часовъ интересуетъ насъ, то разныя мысли, которыя онъ пробуждаетъ въ насъ, заставляютъ насъ ясно «сознавать ощущеніе». Въ пылу битвы человѣкъ лишается руки и всетаки не чувствуетъ боли отъ раны или не «сознаетъ» ее; стимулъ, который при обыкновенныхъ обстоятельствахъ распространился бы изъ центра ощущенія къ мозгу и вызвалъ бы разнообразныя идеи, напр. о послѣдствіяхъ раны, о томъ, что необходимо предпринять и т. д. въ данномъ случаѣ не распространяется далѣе и сосредоточивается въ центрѣ ощущенія.

стоящаго времени, однако, наука допускаетъ это положеніе не иначе, какъ гипотетически. Кромѣ того, я причисляю и спинной мозгъ къ общимъ центрамъ ощущенія. Ср. Прохаска, стр. 430.

Мы не только можемъ имѣть ощущенія, не сознавая ихъ, т. е. не думая о нихъ, но мы можемъ совершенно свободно думать, когда всѣ центры ощущенія (за исключемъ центровъ органической жизни) не возбуждены никакими стимулами, т. е. когда мы вовсе не имѣемъ никакихъ ощущеній. Это бываетъ, когда мы не спитъ ночью, лежа въ постелѣ: чувства отдыхаютъ, а мозгъ работаетъ.

Такимъ образомъ независимость идеаціи и ощущенія доказывается психологически и анатомически и вмѣстѣ съ тѣмъ доктрина Кондильяка разрушается въ самомъ основаніи. Но даже на основаніяхъ чисто метафизическихъ мы можемъ совершенно опровергнуть его теорію о происхожденіи знанія. Она построена на двухъ положеніяхъ: первое состоитъ въ томъ, что все наше знаніе сводится къ ощущенію, а второе—что у насъ нѣтъ врожденныхъ способностей. Первое положеніе есть ученіе Гассенди и Гоббса; оно такъ формулировано Дидро, однимъ изъ самыхъ знаменитыхъ учениковъ Кандильяка: «Каждая идея, будучи доведена до самаго крайняго разложенія, необходимо должна разрѣшиться въ *чувственное* представленіе или изображеніе; и такъ какъ все, находящееся *въ* нашемъ умѣ, входитъ въ него черезъ посредство чувствъ, то все, исходящее *изъ* ума или химерично или же должно быть способно, совершая обратный путь, воспроизводиться сообразно съ своимъ чувственнымъ архитипомъ. Отсюда истекаетъ важное философское правило: всякое выраженіе, которое не можетъ найдти сроднаго себѣ внѣшняго и чувственнаго объекта, должно считаться лишеннымъ значенія» [1]).

Всѣ, кто утверждаетъ, что чувственный опытъ есть основа всякаго знанія, конечно согласятся съ положеніемъ, что всякая изъ нашихъ идей можетъ быть разложена на чувственные элементы; но самыя идеи все-таки не ощущенія; онѣ образуются изъ ощущеній, но не представляютъ чувственныхъ образовъ. Простѣйшій опытъ можетъ убѣдить насъ въ томъ, что существуетъ множество идей, которыя не могутъ быть сведены ни къ какому *чувственному образу*; или для устраненія двусмысленности, не разлучной съ словомъ идея, скажемъ лучше, что многія наши мысли не могутъ быть сведены къ чувственному образу. Мы можемъ думать о звукѣ, но не въ состояніе составить себѣ образа звука;

[1]) Цитир. Дугальдомъ Стуартомъ въ *Philosophical Essays*, стр. 106.

мы можемъ думать о добродѣтели или добротѣ, о патріотизмѣ или подлости, но не можемъ составить себѣ умственныхъ образовъ этихъ идей.

Перейдемъ ко второму пункту: Кондильякъ, какъ мы полагаемъ, первый призрѣлъ ту великую истину, что наши *способности* не врождены; но онъ ошибся въ объясненіи ихъ происхожденія. Что люди не рождаются съ способностью разсужденія, памяти, воображенія, съ этимъ на первый взглядъ трудно согласиться. Но нѣкоторый опытъ и размышленіе покажутъ намъ, что конечно дитя не можетъ разсуждать, припоминать, или воображать и такъ какъ эти способности развиваются медленно и постепенно, то мы должны заключить, что умственныя способности въ новорожденномъ ребенкѣ существуютъ только *потенціально* (въ возможности). Онъ также мало можетъ разсуждать, какъ и говорить. Онъ *учится* и тому и другому, и, прежде чѣмъ онъ научится, умственныя способности его, а равно и мускулы его голосовыхъ органовъ должны вырости, развиться и окрѣпнуть посредствомъ упражненія. Человѣкъ не рождается разумнымъ, какъ желудь не рождается дубомъ. У взрослаго человѣка есть разумъ, какъ у всякаго дуба есть вѣтви и листья. Но хотя ребенокъ и желудь обладаютъ тѣмъ, что при благопріятныхъ обстоятельствахъ разовьется въ разумъ у одного, и въ листву у другого, однако нельзя сказать, чтобы ребенокъ имѣлъ разумъ, а желудь—листья.

Открытіе это очень важно, хотя, повидимому, просто и навязывается намъ ежедневнымъ наблюденіемъ надъ дѣтьми. Кондильяку принадлежитъ та заслуга, что онъ первый указалъ на эту истину; но онъ сдѣлалъ это весьма несовершенно и не съумѣлъ воспользоваться своимъ открытіемъ. Напримѣръ, онъ, признавшій, что наши способности не врожденны, что это только «пріобрѣтенныя привычки», въ то-же время, дойдя до происхожденія нашихъ способностей, утверждаетъ, что онѣ появляются сразу и вполнѣ готовыми, что равносильно тому, что желудь внезапно превращается въ дубъ. Согласно этому, его знаменитая статуя пріобрѣтаетъ память, сужденія, желанія, и т. д. какъ только у нея появляются ощущенія. Этого достаточно, чтобы показать, что если Кандильякъ открылъ важный фактъ, то онъ только случайно наткнулъ на него и не узналъ всего его значенія [1]. Будемъ на-

[1]) Сколько намъ извѣстно, этимъ фактомъ воспользовался только д-ръ Бенеке, положившій его въ основу всей своей философіи. См. его *Neue Psychologie*, а также *Lehrbuch der Psychologie* (Berlin, 1845).

дѣяться, что если въ Англіи появится новая система психологіи, этотъ важный вопросъ не будетъ упущенъ изъ виду: ростъ и развитіе нашихъ способностей есть такой-же вопросъ психологіи, какъ ростъ и развитіе нашихъ органовъ—вопросъ біологіи [1]).

Кондильякъ занялъ весьма неважное мѣсто въ нашей исторіи; поспѣшимъ прибавить, что, не смотря на ошибочность его основныхъ положеній, его сочиненія имѣютъ значительныя заслуги, какъ по содержанію, такъ и по формѣ. Въ нихъ найдется не мало цѣнныхъ замѣчаній, удачныхъ анализовъ, языкъ же его отличается удивительной ясностью. Онъ такъ далеко расходится съ Локкомъ, что кажется даже страннымъ, что могли считать его ученикомъ Локка. Между тѣмъ, у насъ есть неопровержимыя свидѣтельства, что онъ дѣйствительно былъ его ученикомъ; и если мы припомнимъ важность, которую Локкъ придавалъ чувственному происхожденію нашего знанія, выдвигая этотъ вопросъ на первый планъ потому, что его предшественники игнорировали его, мы легко поймемъ, почему на Кондильяка произвела бо̀льшее впечатлѣніе эта часть системы Локка, чѣмъ другая, скорѣе намѣченная имъ, чѣмъ разработанная. Кромѣ того, Локкъ, отрицая врожденныя идеи, доказывалъ, что умъ есть *tabula rasa*. Признавъ это положеніе, не трудно было Кондильяку впасть въ заблужденіе, придумавъ свою истину «упрощенія» психологической проблемы.

Кандильякъ былъ ясенъ, но эта ясность во многомъ зависитъ отъ его поверхности, а его простота отъ скудости мысли. Онъ старался построить психологію на основаніи болѣе прочномъ, чѣмъ основаніе метафизиковъ, которыхъ онъ оспаривалъ. Анализы умственныхъ процессовъ и чисто словесныхъ различеній оказались равно безплодными какъ у его предшественниковъ, такъ и у него. По многимъ второстепеннымъ вопросамъ онъ стоитъ впереди нихъ; нѣкоторые изъ его анализовъ гораздо лучше; многіе изъ его различеній въ словахъ полезнѣе; но у него не было правильнаго психологическаго метода и онъ не могъ выработать надлежащей психологической системы. Идея связи психологіи съ біологіей не была еще тогда вполнѣ сознана. Хотя головной мозгъ былъ всѣми признанъ, какъ органъ «ума», однако, по странному недосмотру, умъ не считался функціей этого органа [2]), вслѣдствіе чего никому

[1]) Послѣ того, какъ это было написано, появилась весьма замѣчательное сочиненіе м-ра Герберта Спенсера, *Principles of Psychologie* (1855), гдѣ излагается развитіе нашихъ способностей.

[2]) Я долженъ здѣсь въ краткихъ словахъ оговориться на счетъ заключе

не приходило въ голову соединить изученіе ума съ изученіемъ нервной системы; никто не думалъ, что физіологическое основаніе необходимо для психологіи. Ниже мы увидимъ, какія попытки были сдѣланы въ этомъ направленіи. Первый шагъ въ этомъ направле- былъ сдѣланъ Гартли.

ГЛАВА II.

ГАРТЛИ.

§ I. Жизнь Гартли.

Дэвидъ Гартли, сынъ іоркширскаго священника, родился 30 августа 1705 г. Пятнадцати лѣтъ онъ отправился въ Кэмбриджъ и поступилъ въ коллегію Іисуса. Первоначально онъ готовился въ духовное званіе, но въ немъ возникли сомнѣнія, когда пришлось подписывать «тридцать девять пунктовъ», и онъ посвятилъ себя медицинѣ, которую и практиковалъ потомъ съ большимъ успѣхомъ.

Двадцати-пяти лѣтъ онъ задумалъ и началъ приводить въ исполненіе свои знаменитыя *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* (наблюденія надъ человѣкомъ, его строеніемъ, его обязанностями и надеждами). Въ предисловіи къ этому сочиненію онъ говоритъ, что мысль написать его явилась у него когда онъ услышалъ, что «достопочтенный м-ръ Гей находитъ возможнымъ объяснить всѣ наши умственныя радости и страданія ассоціаціей». М-ръ Гей высказалъ свои взгляды въ разсужденіи, приложенномъ къ переводу Лоу книги Кинга: *On the origin of Evil* (О происхожденіи зла). Хотя Гартли и самъ сознается, что заимствовалъ основную идею у Гея, но для всѣхъ его читателей совершенно ясно, что онъ вполнѣ усвоилъ ее и

ція, что я считаю «умъ функціей мозга». Здѣсь не мѣсто останавливаться на столь обширномъ вопросѣ, но я скажу только, что несогласенъ съ грубой формой, въ которой это мнѣніе часто высказывается. Я считаю идеацію одной изъ функцій мозга; но умъ есть нѣчто болѣе общее, чѣмъ эта спеціальная функція идеаціи; у мозга есть другія функціи, кромѣ идеаціи,—кромѣ такъ называемыхъ умственныхъ функцій.

переработалъ, и сдѣлалъ своей собственностью принципъ ассоціаціи, какъ основный законъ умственныхъ комбинацій. Гартли издалъ свои *Observations* только въ 1748 г., восемнадцать лѣтъ послѣ того, какъ началъ ихъ писать. За годъ передъ тѣмъ, Гартли, по словамъ д-ра Парра, выпустилъ въ свѣтъ небольшой трактатъ, какъ-бы предвѣстникъ своего главнаго сочиненія. «Вы удивитесь, пишетъ д-ръ Парръ Дугальду Стюарту, услышавъ, что въ этой книгѣ, вмѣсто доктринъ необходимости, Гартлей открыто высказывается за принципъ свободы воли, поддерживаемый архіепископомъ Кингомъ». Читатель, конечно, также удивится, узнавъ, что Гартли въ этомъ вовсе не повиненъ! Дугальдъ Стюартъ, не видѣвшій сочиненія, о которомъ шла рѣчь, замѣчаетъ: «Любопытно, что въ теченіи одного года мнѣніе Гартли о такомъ жизненномъ вопросѣ могло такъ радикально измѣниться». Но еще любопытнѣе, что д-ръ Парръ читалъ книгу и открылъ въ ней то, чего въ ней не было! Трактатъ, о которомъ мы говоримъ, перепечатанъ въ *Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century. Prepared for the Press by the late Rev. Samuel Parr, D. D. London*, 1837,—книга драгоцѣнная для изучающихъ метафизику, такъ какъ въ нее включены сочиненія Колье *Clavis Universalis* и *Specimen of True Philosophy*. Если читатель желаетъ обратиться къ третьему изъ этихъ трактатовъ, *Conjecturæ quædam de Sensu, Motu et Idearum Generatione* (годъ изданія не помѣченъ), то онъ увидитъ, что это ничего болѣе, какъ извлеченіе на латинскомъ языкѣ первой части *Observations* Гартли, и что вопросъ о свободной волѣ здѣсь нигдѣ не затрогивается. Я могу только предположить, что д-ръ Парръ, незнакомый съ физіологіей, былъ введенъ въ заблужденіе находящимся здѣсь превосходнымъ разсужденіемъ о непроизвольныхъ и произвольныхъ дѣйствіяхъ (стр. 31—35), и вообразилъ, что Гартли признаетъ доктрину свободной воли; но я удивляюсь, что сэръ Гамильтонъ оставилъ эту ошибку неисправленной въ своемъ изданіи *Dissertation* Стюарта.

Гартли скончался 25 августа 1757 г., пятидесяти-двухъ лѣтъ отъ роду, оставивъ по себѣ настолько безупречную репутацію человѣка благочестиваго и добраго, что она въ значительной мѣрѣ ограждала его доктрины отъ того осужденія, которому онѣ часто подвергались впослѣдствіи, когда проповѣдывались другими.

§ II. Система Гартли.

Соединивъ догадку, высказанную Ньютономъ въ концѣ его *Principia* и въ вопросахъ, приложенныхъ къ его *Optics* относительно колебанія эѳира, какъ причины ощущеній, съ ученіемъ Локка объ ассоціаціи идей, Гартли представилъ систему психологіи, любопытную въ историческомъ отношеніи, какъ первая попытка физіологическаго объясненія психологическихъ явленій. Если она и не имѣетъ значенія, какъ вкладъ въ философію, то во всякомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія, какъ первое усиліе связать интеллектуальные феномены съ физическими; и хотя послѣдующіе писатели осмѣивали, и не безъ основанія, колебанія и дрожанія, которыми Гартли замѣнилъ старыя метафизическія понятія, но несомнѣнно, что его попытка физіологическаго объясненія душевныхъ явленій имѣла сильное вліяніе на идеи послѣдующихъ мыслителей.

«Человѣкъ, говоритъ онъ, состоитъ изъ двухъ частей, тѣла и духа». Хочетъ-ли онъ этимъ сказать, что въ тѣлѣ человѣка существуетъ особая не матеріальная сущность? Повидимому это такъ, судя по его опредѣленію, на первой страницѣ его сочиненія, гдѣ говорится: духъ есть субстанція, дѣятель, начало и пр., къ нему мы относимъ ощущенія, идеи, удовольствія, страданія и произвольныя движенія». Однако, его теорія вибрацій противорѣчитъ этому, а въ концѣ первой части своего сочиненія онъ заявляетъ, что устраняется отъ разрѣшенія этого вопроса. Онъ не отрицаетъ нематеріальность души. «Напротивъ, я вижу ясно и признаю охотно, что матерія и движеніе, какъ-бы ихъ тонко не анализировали, все-таки останутся матеріей и движеніемъ. Но я не стану утверждать, чтобы это служило достаточнымъ доказательствомъ нематерьяльности души». Гартли вмѣстѣ съ Локкомъ считаетъ возможнымъ, что Создатель надѣлилъ матерію ощущеніемъ; но не рѣшается настаивать на этомъ, какъ на истинѣ. «Для меня достаточно, что существуетъ связь того или другого рода между ощущеніями души и движеніями, возбуждаемыми въ веществѣ головного мозга» [2]). Болѣе строгая логика обязывала-бы его высказаться рѣшительнѣе, такъ какъ вопросъ о нематерьяности души

[1]) Ср. также *Scholium to Pfop.* 5, (vol. I, p. 33) и «*Conjecturae quaedam de Sensu*» ect. p. 41.

есть существенный вопросъ системы вибрацій и его противникамъ не трудно было доказать недостаточность этой теоріи для объясненія явленій нематерьяльной души. Между нематерьяльнымъ началомъ и этими матерьяльными вибраціями лежитъ непроходимая пропасть; каковы-бы ни были колебанія эѳира, они все-таки не болѣе, какъ «колеблющійся эѳиръ» и не могутъ стать «ощущеніемъ», «мыслью»; Гартли нисколько не устраняетъ затрудненія предположеніемъ, будто посредникомъ между душой и тѣломъ служатъ безконечно малыя тѣла матеріи, которымъ передаются колебанія нервовъ.

Могутъ возразить, что противники гипотезы Гартли не свободны отъ того-же самаго недостатка, такъ какъ они признаютъ, что нематерьяльное начало подвергается дѣйствію матерьяльныхъ перемѣнъ, что духъ находится въ связи съ тѣломъ и подвергается перемѣнамъ, совершающимся въ тѣлѣ. Но разница между ними и Гартли состоитъ въ томъ, что они не претендуютъ объяснять, какимъ образомъ тѣло вліяетъ на духъ, что дѣлаетъ Гарли. Они признаютъ какъ фактъ то, что онъ пытается разъяснить, и эти-то разъясненія они и отрицаютъ.

И мы согласны съ ними въ отрицаніи гипотезы Гартли; такъ какъ она не только не объясняетъ явленій, но принадлежитъ къ числу тѣхъ остроумныхъ догадокъ, которыя не могутъ выполнять назначенія хорошей гипотезы, потому что совершенно недоступны провѣркѣ.

Первое положеніе Гартли состоитъ въ слѣдующемъ: «Бѣлое вещество головного и спиннаго мозга, а также выходящихъ изъ нихъ нервовъ есть непосредственный органъ ощущенія и движенія». Современные физіологи утверждаютъ совершенно противное, признавая *сѣрое* вещество специфическимъ вмѣстилищемъ ощущенія и ума. Замѣчу мимоходомъ, что эти оба положенія кажутся мнѣ ошибочными по своей исключительности; и что бѣлое вещество, равно какъ и сѣрое, одинаково необходимы, какъ цинковая и мѣдная пластинки необходимы для гальванической батареи.

Гартли продолжаетъ: «Внѣшніе объекты, дѣйствуя на чувства, вызываютъ сначала въ нервахъ, на которыя они вліяютъ, а затѣмъ и въ мозгу, колебанія мелкихъ, или какъ можно выразиться, безконечно малыхъ частицъ звучащихъ тѣлъ. Необходимо представлять себѣ эти колебанія крайне короткими и малыми, такъ что они никакъ не могутъ приводить въ движеніе всю массу нер-

вовъ или мозга. Въ высшей степени было-бы нелѣпо предполагать, что нервы колюблются, какъ музыкальныя струны».

Предположенiе, будто ощущенiе есть результатъ колебанiй нервовъ, еще прежде высказывалось нѣкоторыми физiологами, что видно изъ одного мѣста *Contemplation de la Nature* женевскаго натуралиста Шарля Боннэ, который, почти одновременно съ Гартли обнародовалъ доктрину, почти не отличающуюся отъ доктрины Гартли. «Ils voulaient faire osciller les nerfs pour rendre raison des sensations; et les nerfs ne peuvent pas osciller. Ils sont mous, et nullement élastiques» [1]). Колебанiе это въ нервахъ, а, по мнѣнiю Гартли и Боннэ въ проникающемъ ихъ упругомъ эѳирѣ.

Главный недостатокъ этихъ гипотезъ состоитъ въ томъ, что онѣ ничего не объясняютъ, хотя и кажется, будто объясняютъ все. Ощущенiе остается столь-же загадочнымъ, какъ и прежде. Назвавъ ощущенiе вибрацiей, мы только замѣнимъ одно слово другимъ; а если скажемъ, что ощущенiя *суть* вибрацiи, или производятся ими, то еще возложимъ на себя обязанность доказать это.

Указавъ на недостатки системы Гартли, не забудемъ и ея достоинствъ. Если не онъ первый примѣнилъ ученiе ассоцiацiи идей, то во всякомъ случаѣ онъ первый положилъ его въ основу изученiя физiолого-психологическихъ явленiй. Онъ не только примѣнилъ это ученiе къ объясненiю умственныхъ явленiй, но также и съ большимъ остроумiемъ къ объясненiю физiологическихъ фактовъ, которые до сихъ поръ смущаютъ философовъ, а именно къ объясненiю произвольныхъ и непроизвольныхъ движенiй. Его 21 положенiе и слѣдующiя за нимъ поясненiя и теперь еще заслуживаютъ быть прочитанными; а слѣдующее мѣсто изъ экстракта, помѣщеннаго въ *Tracts* Парра, мы считаемъ нужнымъ привести здѣсь: «Discentes pulsare instrumenta musica, primo movent digitos actione voluntariâ, connectentes interea Ideas, imperiaque Animae, hos motus lentè excitantia, cum aspectu characterum musicorum. Continuato hoc processu, accedunt indies, propius propiusque ad se invicem, motus digitorum, et impressiones characterum, et tondem, Ideis et imperiis Animae in infi nitum quasi diminutis, coalescunt. Fidicen igitur peritus chordas digitis percurrit citissimé, et ordine justo, ex mero aspectu characterum musicorum, *animo interim alienis cognitationibus intento*; atque proinde characteres musici

[1]) Partie VII, ch. 1.

idem illi praestant officium, ac Sensationes imperessae recens natis, in motibus eorum automaticis. Migrant itaque ope Associationis tam Motus voluntarii in automaticos, quam automatici in voluntarios» [1]).

Психологическая доктрина ассоцiацiи такъ мало зависитъ отъ физiологической доктрины вибрацiй, что Пристлей въ своемъ *Abridgment of Hartley* совершенно опускаетъ эту послѣднюю гипотезу. Принципъ ассоцiацiи перешелъ въ шотландскую школу, и такимъ образомъ Гартли исторически составляетъ переходъ къ Риду и его послѣдователямъ, тщательно избѣгавшимъ всякихъ физiологическихъ объясненiй умственныхъ явленiй. Но прежде чѣмъ перейдти къ Риду, не лишне бросить взглядъ на Дарвина.

ГЛАВА III.

ДАРВИНЪ.

Дарвинъ, нѣкогда пользовавшiйся громкою славой, хотя въ настоящее время еще болѣе игнорируется, чѣмъ Гартли, но заслуживаетъ нашего вниманiя, какъ одинъ изъ психологовъ, ставшихся изучать умственныя явленiя съ физiологической точки зрѣнiя.

Эразмъ Дарвинъ родился въ Эльтонѣ, близъ Нью-iорка, 12 декабря 1731 г. Окончивъ ученiе въ Кембриджѣ, въ коллегiи св. Джонса и получивъ степень доктора медицины въ Эдинбургѣ, онъ поселился въ Личфильдѣ, гдѣ занимался медицинской практикой. Онъ былъ дважды женатъ, имѣлъ трехъ сыновей и умеръ на семидесятомъ году, 18 апрѣля 1802 г. Какъ поэтъ, онъ прiобрѣлъ мишурную славу мишурнымъ блескомъ своего *Botanic Garden* (1781); какъ философъ онъ пользовался столь-же громкой и столь-же скоропреходящей извѣстностью за свою *Zoonomia, or Laws Organic Life* (2 vols 4-to, 1794—6).

Теорiя Дарвина отличается отъ теорiи Гартли только одними терминами; «вибрацiи» Гартли Дарвинъ называетъ «сенсорiальными движенiями». Подъ словомъ сенсорiумъ Дарвинъ понимаетъ не только мозговыя вещества головного и спиннаго мозга, нервы, органы чувствъ и мышечные органы, но и тотъ жизненный прин-

[1]) Conjecturae, p. 31.

ципъ, или всеоживляющій духъ, который проникаетъ собою все наше тѣло и доступенъ чувствамъ только въ своихъ проявленіяхъ. Перемѣна происхожденія въ сенсоріумѣ во время проявленій воли, или ощущеній удовольствія и страданія, онъ называетъ *сенсоріальными движеніями* [1]).

Мозговое вещество, по его мнѣнію, наполняетъ нервы и перемѣшано мышечными волокнами. «Органы чувствъ состоятъ также изъ двигательныхъ волоконъ, окруженныхъ мозговымъ веществомъ». Слово «идея», говоритъ онъ, имѣетъ различныя значенія и, для большей точности, онъ опредѣляетъ его такъ: «идея есть сокращеніе или движеніе, или измѣненіе наружнаго вида волоконъ, составляющихъ непосредственный органъ чувствъ. Иногда мы будемъ употреблять, какъ синонимъ слова *идея*, выраженіе сенсуальное движеніе въ смыслѣ, противоположномъ *мышечному движенію*».

Затѣмъ онъ старается доказать существованіе этихъ сенсуальныхъ движеній и приходитъ къ тому факту, что по мѣрѣ того, какъ мы старѣемъ, всѣ части нашего тѣла утрачиваютъ свою гибкость и потому съ большимъ трудомъ привыкаютъ къ новымъ движеніямъ, хотя и удерживаютъ движенія привычныя. Поэтому учиться можно только въ молодости, въ старости-же мы забываемъ что было вчера и помнимъ, что было въ дѣтствѣ [2]).

«Если наше воспоминаніе или воображеніе не есть повтореніе прежнихъ движеній, то спрашивается, что-же это такое? Вы мнѣ говорите, что оно состоитъ изъ образовъ или изображеній вещей. Но гдѣ виситъ этотъ огромный холстъ? или, гдѣ многочисленные преемники всѣхъ этихъ образовъ? на что другое въ животной системѣ они похожи? Повидимому, изображеніе предметовъ въ миніатюрѣ на ретинѣ глаза дало поводъ этому ошибочному мнѣнію. При этомъ забыли, что изображеніе на глазной ретинѣ *подлежитъ скорѣе законамъ свѣта, чѣмъ законамъ жизни*; и въ камерѣ-абскурѣ мы можемъ видѣть такое-же прекрасное зрѣлище, какъ и въ глазу; но съ удаленіемъ объекта, изображеніе изчезаетъ на всегда» [3]).

Если-бы Дарвинъ оставилъ намъ только эти строки, то мы бы должны были признать у него болѣе глубокій взглядъ на психологію, чѣмъ у кого-либо изъ его современниковъ и даже чѣмъ у большей части его потомковъ, хотя ближайшее знакомство съ *Зоономіей* убѣдитъ всякого, что теорія Дарвина построена на нелѣпой гипотезѣ, но все-таки Дарвинъ заслуживаетъ мѣсто въ исторіи философіи за то только, что онъ превосходно понялъ зависимость психологіи отъ законовъ жизни. Значеніе этой идеи такъ мало оцѣнивается, что не только издавались системы психологіи съ полнымъ пренебреженіемъ физіологіи, но многіе вопросы, разсматриваемые въ физіологіи ума, безнадежно запутаны, потому что люди не желаютъ, или не могутъ отличить задачъ физики отъ задачъ физіологіи,—явленій, управляемыхъ законами неорганической матеріи, отъ явленій, управляемыхъ законами матеріи органической. Отсюда являются вопросы: «Отчего двумя глазами мы видимъ предметы *не вдвойнѣ*? и отчего мы видимъ предметы *не вверхъ ногами*, какъ они отражаются на ретинѣ? Никто изъ старавшихся рѣшить вопросы не распозналъ того важнаго факта, что все это вопросы психологіи, но не оптики и не анатоміи, слѣдовательно и не могутъ быть рѣшены ни оптикой, ни анатоміей; углы паденія и перекрещиваніе оптическихъ нервовъ не имѣютъ никакого отношенія къ явленію послѣ того момента, какъ возбужденіе передалось центру ощущенія. Объяснять воспріятіе предмета законами оптики тоже самое, что объяснять ассимиляцію сахара углами его кристалловъ или его зернистымъ строеніемъ: кристаллы и частицы сахара должны быть предварительно *разрушены* и сахаръ долженъ раствориться, прежде чѣмъ онъ можетъ быть ассимилированъ; точно также изображеніе на ретинѣ должно преобразоваться въ центрѣ ощущенія прежде чѣмъ оно можетъ черезъ посредство этого центра дѣйствовать на мозгъ.

Нижеслѣдующія разсужденія, быть можетъ, покажутъ, что все высказанное здѣсь не выдуманная мною произвольная гипотеза, но выраженіе настоящаго процесса воспріятія, насколько этотъ процессъ намъ извѣстенъ. Утверждая, что зрительное воспріятіе объекта есть психологическій актъ, ни въ какомъ случаѣ не объяснимый законами оптики и никакими изслѣдованіями анатомическаго строенія зрительнаго аппарата, я основываю свои слова на несомнѣнныхъ, неопровержимыхъ фактахъ; напримѣръ, возьмемъ часто рѣшавшійся вопросъ о томъ, почему мы видимъ предметъ не вдвойнѣ, хотя на двухъ ретинахъ получаются два изображенія его. Вмѣсто того, чтобы стараться объяснить это строеніемъ ретины или перекрещиваніемъ волоконъ оптическихъ

[1]) *Zoonomia*, vol. I, p. 10.

[2]) *Zoonomia*, vol I. p. 27.

[3]) *Ibid.*, p. 29. У Бэна въ *Senses and Intellect*, стр. 60, читатель найдетъ удовлетворительное опроверженіе старой теоріи *сенсоріума* или вмѣстилища изображеній, противъ которой говоритъ здѣсь Дарвинъ.

нервовъ, я сразу переношу его съ этой почвы и сопоставляю съ другими совершенно аналогичными ему явленіями. Дѣйствительно, мы видимъ одинъ предметъ двумя глазами, такъ-же точно, какъ слышимъ одинъ звукъ двумя ушами, обоняемъ одинъ запахъ двумя ноздрями, осязаемъ одинъ предметъ пятью пальцами. Какимъ образомъ ни одинъ физіологъ не подумалъ о значеніи подобныхъ фактовъ? Если обычное объясненіе оптическихъ представленій правильно, то почему-же не перекрещиваются слуховой и обонятельный нервы? Почему-бы и звуковымъ волнамъ не вліять одинаково на соотвѣтствующія точки барабанныхъ перепонокъ такъ, чтобы объяснилась вся тайна? Какъ скоро мы остановимъ вниманіе на томъ фактѣ, что мы слышимъ и обоняемъ не вдвойнѣ, хотя у насъ пара слуховыхъ и пара обонятельныхъ нервовъ, намъ тотчасъ перестаетъ казаться чѣмъ-то особеннымъ и то, что мы видимъ единичный предметъ, имѣя два оптическихъ нерва, и мы стараемся отыскать этому психологическое объясненіе. Я полагаю, что объясненіе это весьма просто: *Мы не можемъ одновременно имѣть двухъ совершенно одинаковыхъ ощущеній; одновременность двухъ ощущеній дѣлаетъ ихъ неразличимыми одинъ отъ другого.* Два звука одинаковаго тона и одинаковой силы, слѣдующіе другъ за другомъ въ теченіи *замѣтнаго* промежутка времени, будутъ слышны какъ два звука; но если они слѣдуютъ другъ за другомъ такъ быстро, что раздѣляющій ихъ промежутокъ вовсе не замѣтенъ, то они не различаются, слышатся какъ одинъ звукъ, такъ какъ воспринимаются одновременно. Такъ какъ я принужденъ быть здѣсь очень краткимъ, то читатель не будетъ ждать большаго развитія этой теоріи и перейдетъ вмѣстѣ со мною къ разсмотрѣнію другихъ психологическихъ сторонъ воспріятія.

Фактъ, что мы можемъ видѣть изображеніе предметовъ на ретинѣ животнаго и можемъ законами оптики объяснить образованіе этого изображенія, сильно сбивалъ съ толку физіологовъ, пытавшихся уяснить себѣ процессъ ощущенія: они естественно вообразили, будто то, что мы видимъ, есть изображеніе на ретинѣ, тогда какъ въ дѣйствительности, если я не ошибаюсь, мы видимъ совсѣмъ не то; изображеніе на ретинѣ дѣйствуетъ *на* него точно также, какъ при ощущеніи звука дѣйствуетъ волна воздуха, которая, однако, не воспринимается нами; при обоняніи летучія вещества дѣйствуютъ на наши обонятельные нервы, но мы вовсе не воспринимаемъ эти вещества. Мы воспринимаемъ только перемѣны, которыя вызываются дѣйствіемъ этихъ агентовъ.

Одни и тѣ же стимулы дѣйствуютъ различно на различные центры ощущенія: электричество сообщаетъ вкусовому нерву стимулъ вкусовыхъ тѣлъ, слуховому нерву стимулъ звуковыхъ колебаній, оптическому нерву стимулъ свѣтящагося тѣла, а осязательному — стимулъ осязанія. При давленіи на глаза мы видимъ свѣтлыя точки, какъ-бы огненныя искры. Давленіе на чрезмѣрно растянутые кровяные сосуды производитъ спектральныя иллюзіи, мы видимъ мечи въ воздухѣ такъ же ясно, какъ если-бы они лежали подлѣ насъ. Учащіеся хорошо знакомы съ звономъ въ ушахъ, происходящимъ отъ чрезмѣрно напряженныхъ занятій. Но это не все: наркотическія вещества, введенныя въ кровь, возбуждаютъ въ каждомъ центрѣ то специфическое ощущеніе, которое возбуждается въ немъ при нормальномъ на него дѣйствіи внѣшнихъ стимуловъ; такъ, въ глазахъ появляются свѣтлыя точки, въ ушахъ слышится звонъ, нервы осязанія ощущаютъ «нѣчто ползущее».

Это объясняется тѣмъ, что каждый центръ ощущенія возбуждается исключительно ему свойственнымъ образомъ, независимо отъ специфическихъ свойствъ предмета, на него дѣйствующаго. Ощущеніе возбуждается въ каждомъ центрѣ только извѣстными предметами, но всѣ предметы, на него дѣйствующіе, дѣйствуютъ специфическимъ образомъ. Свѣтъ, напр., возбуждаетъ оптическій центръ, но не оказываетъ замѣтнаго вліянія на слуховой, вкусовой или осязательный центры: но на оптическій нервъ дѣйствуетъ точно такъ-же, какъ свѣтъ и давленіе, наркотики, или электричество. Вибраціи камертона, вызывающія въ слуховомъ центрѣ звукъ, возбуждаютъ въ осязательномъ центрѣ чувство «щекотанія».

Изъ этихъ несомнѣнныхъ фактовъ не трудно вывести заключеніе, что ощущеніе зависитъ отъ центра ощущенія, а не отъ внѣшняго стимула, который служитъ только причиной перемѣны ощущенія. Непосредственно-ли на ретину ударяетъ лучъ свѣта, исходящій изъ какого-либо предмета, или-же на оптическій центръ дѣйствуетъ давленіе, производимое переполненными кровью сосудами, въ обоихъ случаяхъ *мы видимъ;* въ обоихъ случаяхъ оптическій центръ возбуждается особымъ, только ему свойственнымъ образомъ. Слѣдовательно, такъ какъ зрительное ощущеніе зависитъ отъ возбужденія оптическаго центра и *не* зависитъ отъ образованія изображенія на ретинѣ, то намъ остается только допустить, *что впечатлѣніе, производимое на ретину, преобра-*

зуется центромъ ощущенія, и только въ этомъ центрѣ *впечатлѣніе* становится *ощущеніемъ*.

Въ подтвержденіе доктрины, что центръ есть мѣсто, гдѣ возникаетъ ощущеніе, мы можемъ указать на приводимые Мюллеромъ примѣры ощущенія свѣтовыхъ спектровъ, возникавшаго отъ причинъ внутреннихъ, когда ретина была уже совершенно разрушена: а также «Лудвигъ разсказываетъ случай съ однимъ своимъ паціентомъ, у котораго послѣ удаленія глаза вслѣдствіе фунгознаго нароста, возникли разнаго рода свѣтовыя видѣнія независимо отъ внѣшнихъ предметовъ» [1]).

Слѣдовательно на вопросъ: отчего мы видимъ предметы *прямо*, когда изображеніе ихъ на ретинѣ *обратное?* — мы отвѣтимъ: Потому что мы вовсе не видимъ изображенія на ретинѣ; мы видимъ объекты или испытываемъ ихъ дѣйствіе; видѣніе предмета въ прямомъ видѣ не зависитъ отъ акта зрѣнія, а отъ нашихъ понятій о пространствѣ и отношеній пространства — эти представленія доставляются не ощущеніемъ зрѣнія, онѣ идеальны, пріобрѣтаются нами черезъ сложный рядъ выводовъ, по мнѣнію большинства философовъ, а по мнѣнію Канта, онѣ суть «формы мысли»; но ни одна философская школа не считаетъ ихъ прямыми элементами ощущенія.

И такъ мы возвращаемся къ положенію, что въ каждомъ актѣ сознанія впечатлѣніе, произведенное на нервы, превращается въ ощущеніе только въ центрѣ ощущенія; всѣ же прежнія теоріи «образовъ», «изображеній», «впечатлѣній», совершенно вымышлены. Подобно тому, какъ кристаллы сахара должны прежде разложиться, сахаръ долженъ превратиться въ крахмалъ, а крахмалъ въ молочную кислоту, и только тогда сахаръ можетъ ассимилироваться нашимъ организмомъ, точно также изображенія на ретинѣ должны быть разложены въ оптическомъ центрѣ, прежде чѣмъ можетъ возникнуть *ощущеніе*. Попытка сократить этотъ процессъ всегда кончалось неудачей; тростниковый сахаръ, введенный въ вены, выдѣляется въ мочѣ, какъ постороннее, не ассимилированное вещество, точно также и *непосредственное* дѣйствіе лучей свѣта на оптическій узелъ, безъ посредства оптическаго нерва, не произведетъ ощущенія зрѣнія.

Не указываетъ-ли это на чисто субъективную природу всѣхъ нашихъ знаній и на необходимую примѣсь идеальнаго элемента

[1]) Muller, *Physiology*, англ. перев. 1. 1072.

въ каждомъ воспріятіи? Это также доказываетъ несостоятельность теоріи Гартли и Дарвина, которые стремились объяснить умственныя явленія «вибраціями» и «движеніями». Движеніе можетъ быть только движеніемъ, но не тѣмъ специфическимъ явленіемъ, которое мы называемъ ощущеніемъ. Обозначать ощущенія и идеи неопредѣленнымъ словомъ «движенія», значитъ произвольно обращаться съ условіями философскаго языка и вводить въ заблужденіе тѣхъ, которые готовы принять перемѣну въ словахъ за разъясненіе вопроса. Что это слово ввело въ заблужденіе и Дарвина, видно изъ слѣдующей попытки его объяснить воспріятіе:

«Никто не станетъ отрицать, говоритъ онъ, что мозговое вещество головнаго мозга и нервовъ имѣетъ извѣстную форму; что вещество это, распространненое почти по всему тѣлу, должно имѣть и форму приблизительно такую-же, какъ и тѣло. Но, такъ какъ животворящій духъ или жизненный принципъ заключенъ именно въ этомъ веществѣ, то онъ имѣетъ такую-же какъ оно и форму, т. е. приблизительно форму тѣла. Когда въ насъ возникаетъ идея твердости, но это значитъ, что какая-нибудь часть органа осязанія, имѣющаго большую протяженность, сжимается какимъ-нибудь внѣшнимъ предметомъ, и эта часть сенсоріума вполнѣ принимаетъ *форму* сжимающаго его предмета. Поэтому, пріобрѣтая идею твердости, мы въ то же время пріобрѣтаемъ идею и *формы*; эта идея формы, или движенія части органа осязанія, совершенно походитъ *по своей формѣ* на форму предмета, вызвавшаго эту идею; такимъ образомъ мы въ точности познаемъ свойства внѣшнихъ тѣлъ» [1]).

Такимъ образомъ Дарвинъ возвращается къ старой теоріи о томъ, что умъ отпечатлѣваетъ точныя формы предметовъ, какъ воскъ, когда къ нему прикладываютъ печать. Далѣе онъ впадаетъ все въ большія нелѣпости. Такъ, онъ говоритъ, что хотя «въ мірѣ возможны существа, лишенныя свойства матеріи, т. е. которыя могутъ занимать мѣсто въ пространствѣ, занятое другими тѣлами, но бываютъ и другія существа, которыя *то принимаютъ это свойство матеріи, то освобождаются отъ него*, каковыми намъ изображаютъ духовъ и ангеловъ; повидимому и *духъ все оживляющій* долженъ быть одаренъ этой способностью, *иначе какъ бы онъ могъ сообщать движеніе членамъ животныхъ?* или какъ могъ бы самъ приходить въ движеніе отъ давленія на него окружаю-

[1]) *Zoonomia*, 114.

щихъ тѣлъ, напр. свѣта или запаха?» [1]). На эти мысли навела Дарвина аксіома Спинозы, что «два предмета не могутъ вліять другъ на друга, если у нихъ нѣтъ какого-либо общаго свойства», такъ какъ эта аксіома уничтожаетъ возможность вліянія духа на тѣло. Чтобы обойти это затрудненіе, Гартли, какъ мы видѣли, предположилъ существованіе особой субстанціи, служащей посредницей между тѣломъ и духомъ. Дарвинъ же устраняетъ эту трудность предположеніемъ, что духъ имѣетъ способность принимать или отбрасывать по своему желанію свойства матеріи». По этому всеоживляющій духъ, передавая или получая движеніе отъ твердыхъ тѣлъ, долженъ и самъ обладать нѣкоторымъ свойствомъ твердости. Получая особаго рода движеніе отъ свѣта, онъ долженъ обладать тѣмъ свойствомъ свѣта, которыя дѣлаютъ свѣтъ способнымъ передавать движеніе, обусловливающее собою видѣніе. Равнымъ образомъ духъ обладаетъ и свойствами, соотвѣтствующими вкусу, обонянію, осязанію и слуху» [2]).

Этого достаточно, чтобы показать, какъ мало понималъ Дарвинъ настоящее значеніе своей блестящей мысли, что психологія основана на законахъ жизни и достаточно также, чтобы объяснить намъ почему философы съ такимъ ожесточеніемъ возстали противъ подобнаго «матерьялизма», который объяснялъ умственныя явленія посредствомъ «сенсорьяльныхъ движеній». Прежде чѣмъ окончательно проститься съ *Зоономіей*, мы должны упомянуть вкратцѣ объ объясненіи Дарвиномъ нашего чувства красоты. Онъ описываетъ ощущенія младенца, когда «вскорѣ послѣ своего явленія на этотъ холодный свѣтъ, его прикладываютъ къ теплой груди матери», и пріятное впечатлѣніе, возникающее въ его умѣ вмѣстѣ съ формою груди, «которую дитя обнимаетъ рученкою, сосетъ губами и разсматриваетъ глазами, и такимъ образомъ пріобрѣтаетъ о формѣ болѣе точную идею, чѣмъ о запахѣ, вкусѣ или теплотѣ, ощущенія, воспринимаемыя имъ другими чувствами. Благодаря этому и въ зрѣломъ возрастѣ, когда мы видимъ предметъ, который своими волнообразными или спиральными линіями сколько-нибудь походитъ на грудь женщины, будетъ-ли то пейзажъ съ мягкими очертаніями холмистой мѣстности, или древняя ваза, или произведеніе кисти или рѣзца,—мы испытываемъ наслажденіе, разливающееся по всѣмъ нашимъ чувствамъ, и если

[1]) *Zoonomia*, p. 115.
[2]) *Ibid*. 1. 115.

предметъ не слишкомъ великъ, то въ насъ возникаетъ влеченіе обнять его руками и поднести его къ губамъ, какъ это мы испытывали въ раннемъ дѣтствѣ, прижимаясь къ груди матери» [1]).

Шериданъ очень остроумно возразилъ на эту теорію красоты: «Я помню, сказалъ онъ, что ребенокъ, вскормленный искусственною рукою, испытываетъ всѣ эти чувства при видѣ деревянной ложки!»

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

ВТОРОЙ КРИЗИСЪ: ИДЕАЛИЗМЪ, СКЕПТИЦИЗМЪ И СЕНСУАЛИЗМЪ ВЫЗЫВАЮТЪ РЕАКЦІЮ ЗДРАВАГО СМЫСЛА.

ГЛАВА I.

РИДЪ.

Дугальдъ Стюартъ начинаетъ свою біографію Томаса Рида замѣчаніемъ, что его жизнь «совершенно лишена событій, дающихъ матеріалъ для біографіи», а такъ какъ у насъ мало мѣста, то мы и ограничимся однимъ перечисленіемъ главнѣйшихъ фактовъ. Томасъ Ридъ родился въ 1710 г., въ Стрэченѣ, въ Кинкардинширѣ. Онъ получилъ образованіе въ Мэришальской коллегіи въ Абердинѣ 1752 г. занялъ каѳедру нравственной философіи въ Абердинѣ. Въ 1764 появилась его *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common sense*. «Въ 1763 [2]) *Inquiry* получило болѣе существенный знакъ одобренія отъ глазговскаго университета» предложеніемъ занять каѳедру нравственной философіи, оставшуюся вакантной послѣ отказа Адама Смита. Въ 1780 г. Ридъ оставилъ профессуру и провелъ остальные годы своей жизни въ уединеніи и занятіяхъ. Въ 1785 появились его *Essays on the Intellectual Powers*. Онъ умеръ въ Глазговѣ въ 1795 г., переживъ четырехъ изъ своихъ дѣтей.

[1]) *Zoonomia*, I, 145.
[2]) Мы слѣдуемъ, въ этомъ случаѣ, за Стюартомъ: но тутъ должна быть какая нибудь ошибка: Если *Inquiry* не появилась до 1764 г., то Риду не могли предложить каѳедру въ 1763, въ Гласговѣ, какъ «знакъ одобренія».

Философія Рида надѣлала первое время много шуму, но вскорѣ потомъ была предана полному и совершенно заслуженному забвенію. Обращеніе Рида къ здравому смыслу для рѣшенія философскихъ вопросовъ теперь всѣми признается тѣмъ-же, что и аргументъ Джонсона, толкнувшаго ногой камень въ опроверженіе теоріи Беркли. Самъ Дугальдъ Стюартъ очевидно сознавалъ всю несостоятельность подобнаго аргумента и старался защитить своего учителя говоря, что выраженія «здравый смыслъ» и «инстинктъ» были неудачно выбраны. Къ несчастью, у Рида слова эти не форма выраженія, но принципы. Читая его *Inquiry*, невозможно не видѣть, что Ридъ основываетъ всю свою философію на здравомъ смыслѣ [3]), и это еще очевиднѣе у Битти и Освальда, его непосредственныхъ учениковъ.

Разборъ всѣхъ сомнительныхъ положеній въ философіи здраваго смысла повелъ-бы насъ слишкомъ далеко. Но мы не можемъ, однако, не упомянуть о мнимомъ торжествѣ ея надъ Локкомъ. Локкъ говорилъ, что личная индентичность заключается въ сознаніи: «это значитъ, возражаетъ Ридъ, что если вы сознаете, что сдѣлали такую-то вещь двѣнадцать мѣсяцевъ тому назадъ, то это сознаніе прошлаго есть не что иное, какъ воспоминаніе о сдѣланномъ вами; поэтому, изъ принципа Локка выходитъ, что идентичность заключается въ воспоминаніи и, слѣдовательно, человѣкъ долженъ утрачивать свою личную идентичность относительно всего, что вами забыто». Здѣсь мысль Локка совершенно искажена. Сознаніе не исчерпывается какимъ-либо однимъ актомъ памяти, какъ хочетъ увѣрить насъ Ридъ, и личная идентичность не ограничивается какимъ-либо единственнымъ актомъ. Во мнѣ есть сознаніе извѣстнаго умственнаго состоянія, а съ этимъ связывается воспоминаніе о какомъ-либо прежнемъ состояніи, находившемся также въ связи съ предшествовавшимъ состояніемъ, и такъ далѣе. Цѣпь эта состоитъ изъ многихъ звѣньевъ, и хотя нѣкоторые изъ нихъ могутъ быть упущены изъ вида, но ни одного не вырвано. Я связанъ съ своимъ дѣтствомъ правильнымъ рядомъ послѣдовательныхъ актовъ сознанія. Я могу забыть тысячу вещей, но не забылъ *самого себя*; если какой-либо фактъ вчерашняго дня забытъ сегодня, то не *всѣ* забыты, а помнить объ одномъ, хотя бы

[3]) «Я презираю философію и отказываюсь руководствоваться ею: пусть душа моя живетъ съ здравымъ смысломъ», (*Inquiry*, ch. I, № 3). Замѣтимъ мимоходомъ, что ученики Рида всегда считали *Inquiry* его лучшимъ произведеніемъ. *Essays* были написаны имъ въ старости.

и неясно, достаточно для неприрывности сознанія. Но пусть тѣ, которые не признаютъ, что чувство личной идентичности заключается въ сознаніи личной идентичности, покажутъ, въ чемъ-же именно состоитъ это чувство.

Перейдемъ теперь къ великому подвигу Рида, который, по его мнѣнію, долженъ былъ доставить ему философскую славу: — къ опроверженію Беркли и Юма путемъ разрушенія теоріи идей. Онъ считалъ это своимъ вкладомъ въ философію; это должно было доставить ему славу. Послѣ долгаго изученія его сочиненій и тщательнаго просмотра всего, на что съ особенной силой указываютъ его критики и почитатели, намъ кажется, что его единственная заслуга состоитъ въ томъ, что онъ обратилъ вниманіе на нѣкоторыя неправильныя выраженія и на нѣкоторыя метафоры, принимаемыя за факты. Едва-ли нужно говорить о томъ, сколько путаницы вносило неправильное употребленіе слова «идея»: и всякая попытка отнять отъ этого слова значеніе *образа* должна считаться весьма полезной. За это мы и должны быть благодарны Риду. Локкъ употреблялъ слово «идея» въ смыслѣ «мысли», а не «образа», и этимъ ввелъ въ заблужденіе многихъ. Но каковы-бы ни были злоупотребленія словомъ «идея», для насъ совершенно ясно, что Беркли и Юмъ вовсе не были опровергнуты вмѣстѣ съ опроверженіемъ гипотезы идей, какъ то полагали Ридъ и его школа.

Для избѣжанія безполезныхъ споровъ, допустимъ, что философы дѣйствительно признавали теорію идей, опровергаемую Ридомъ; допустимъ также, что Ридъ разрушилъ эту теорію. Подвигаетъ-ли это хоть сколько нибудь рѣшеніе проблеммы? Ни на шагъ. Дилемма, въ которую Юмъ поставилъ философію, остается во всей своей силѣ. Такъ какъ я не могу выйти изъ сферы своего сознанія, то могу знать предметы только настолько, насколько они дѣйствуютъ на меня, насколько они вліяютъ на мое сознаніе. Другими словами, для меня невозможно познаніе внѣшняго міра иначе, какъ такимъ, какимъ онъ является моимъ чувствамъ, которыя преобразовываютъ и измѣняютъ его: иное знаніе невозможно.

Это положеніе можетъ по справедливости быть названо основой скептицизма. Спрашивается: вліяетъ ли на это положеніе опроверженіе теоріи идей? Не все-ли для насъ ровно, будутъ-ли считать «воздѣйствія на мое сознаніе» «образомъ» или «идеей»? Какъ-бы мы ни смотрѣли на эти воздѣйствія, они все-таки оста-

нутся чисто *субъективными*. Они суть только перемѣны во *мнѣ*. Главное положеніе скептицизма и заключается именно въ субъективности знаній. Такъ какъ мы не можемъ выйти за предѣлы сознанія, мы никогда ничего не можемъ знать *per se*. Ридъ согласенъ, что мы не можемъ знать вещей *per se*, но говоритъ, что мы должны вѣрить въ ихъ существованіе, ибо все, что мы знаемъ о нихъ, *предполагаетъ* ихъ существованіе. Таково именно и мнѣніе Локка; мало этого, такова и доктрина Юма: онъ признаетъ, что мы должны вѣрить во внѣшній міръ, хотя и не имѣемъ на то достаточнаго основанія. Сэръ Дж. Мэкинтошъ разсказываетъ, что однажды онъ замѣтилъ д-ру Томасу Брауну, что, по его мнѣнію, между Ридомъ и Юмомъ различіе болѣе въ словахъ, чѣмъ въ мнѣніяхъ. Браунъ отвѣчалъ: «Да, Ридъ кричалъ о томъ, что мы должны вѣрить во внѣшній міръ, но прибавлялъ шопотомъ, что мы не имѣемъ достаточнаго основанія, чтобы вѣрить. Юмъ-же кричалъ, что у насъ нѣтъ основанія вѣрить во внѣшній міръ, а шопотомъ замѣчалъ: «Сознаюсь, что не можемъ невѣрить въ него».

Ридъ долженъ былъ видѣть, что его опроверженіе теоріи идей оставляло идеализмъ и скептицизмъ совершенно нетронутыми [1]): для этихъ доктринъ было рѣшительно все равно, *какъ* пріобрѣтается знаніе, лишь бы только оно было вполнѣ субъективнымъ. Аргументъ, приведенный Дугальдомъ Стюартомъ, что вѣра въ существованіе внѣшняго міра есть одинъ изъ основныхъ законовъ человѣческой вѣры, болѣе философиченъ; но когда онъ говоритъ, что идеализмъ Бёркли порожденъ неудачной и нефилософской попыткой Декарта доказать существованіе міра, то онъ забываетъ, что идеализмъ былъ извѣстенъ древнимъ философскимъ школамъ еще въ то время, когда никому въ голову не приходило доказывать существованіе матеріи. Кромѣ того, формула Стюарта хотя и не подаетъ повода къ тѣмъ возраженіямъ, какимъ подлежитъ формула Рида, но и она также оставляетъ главный вопросъ нетронутымъ.

Никто не сомнѣвается, что мы вѣримъ въ существованіе внѣшняго міра. Идеализмъ никогда не оспаривалъ этого факта. Вопросъ только въ томъ, такъ-же-ли истинна эта вѣра объективно, какъ она истинна субъективно. Сказать, что вѣра въ объективное бытіе есть основной законъ, значитъ просто сказать, что *мы такъ*

[1]) Въ сущности, идеализмъ Мальбранша, очень сходный съ идеализмомъ Беркли, основанъ на теоріи воспріятія, почти тожественной съ теоріей Рида.

организованы, что принуждены приписывать внѣшнюю реальность своимъ ощущеніямъ, а это то-же самое, что сказать, что мы такъ организованы, что отъ прикосновенія огня къ нашему тѣлу чувствуемъ боль. Мы такъ организованы. Ну такъ что-же? Подвигаетъ-ли это насъ впередъ хоть на одинъ шагъ? Нисколько. Для насъ все-таки остается недоказаннымъ, *что законы нашей организаціи* служатъ мѣрилами *законовъ другихъ существъ*, и что то, что истинно субъективно, должно быть также истинно и объективно.

И такъ, признавая справедливымъ все, что утверждаетъ Стюартъ, мы видимъ, что онъ не касается сущности вопроса; и, строго говоря, онъ вовсе не касается Беркли, но касается только Юма. И въ самомъ дѣлѣ, какое-же это возраженіе Бёркли, что наша вѣра въ матерію есть основной законъ? Бёркли отвѣтилъ-бы: «Совершенно справедливо: я утверждаю тоже самое. Я говорю, что люди довѣряютъ своимъ чувствамъ и убѣждены, что все видимое ими находится *внѣ* ихъ. Таковъ законъ человѣческой природы: Богъ такъ опредѣлилъ. Но люди вовсе *не* вѣрятъ въ существованіе какой-то скрытой субстанціи, какого-то воображаемаго міра, скрывающагося подъ тѣмъ, что видимо. Вы не станете, конечно, утверждать, что вѣра въ эту субстанцію есть основный законъ. Подобное утвержденіе свидѣтельствовало-бы только о вашемъ безуміи». Такимъ образомъ, возраженіе Стюарта вовсе не достигаетъ своей цѣли.

Ридъ постоянно повторяетъ, что для нашей вѣры во внѣшній міръ нѣтъ никакого основанія; что эта вѣра происходитъ изъ инстинктивнаго принципа, которымъ мы надѣлены именно съ этой цѣлью. Если это такъ, то спрашивается, на какомъ основаніи Ридъ можетъ приписывать себѣ заслугу опроверженія идеализма и скептицизма опроверженіемъ теоріи идей! Если *инстинктъ*, а не *разумъ* рѣшаетъ этотъ вопросъ, то *гипотеза идей* здѣсь не при чемъ, и на оборотъ, если опроверженіе гипотезы идей рѣшаетъ вопросъ, то инстинктъ здѣсь не при чемъ. «Совершенно ошибочно, говоритъ *Quarterly* въ разборѣ «Диссертаціи» Стюарта,— утверждать, что Ридъ своими сочиненіями положилъ предѣлъ господству скептицизма. Докторъ Ридъ удачно опровергъ принципы, на которыхъ Бёркли и Юмъ основывали свои заключенія; но онъ самъ принялъ эти заключенія и сдѣлалъ ихъ посылками своихъ разсужденій. Невозможность доказать существованіе матеріальнаго міра «исходя изъ разума, опыта, научнаго образованія или привычки или какого-либо иного извѣстнаго философамъ принципа,

вотъ его аргументъ и притомъ *единственный*, которымъ онъ старается доказать намъ свою теорію инстинктивныхъ принциповъ».

Такъ какъ Ридъ считаетъ *инстинктъ единственнымъ* основаніемъ нашей вѣры въ существованіе внѣшняго міра, то его аргументъ противъ Беркли втройнѣ ложенъ. Во-первыхъ, потому, что *вѣра* никогда не отрицалась; во-вторыхъ, потому, что хотя мы должны *поступать* согласно съ нашими инстинктами, но эта необходимость нисколько не доказываетъ, что наша *вѣра справедлива*, въ-третьихъ потому, что если судья въ этомъ вопросѣ инстинктъ, а не разумъ, то опроверженіе гипотезы идей ровно ничего не доказываетъ.

И такъ, если и предположить, что Ридъ дѣйствительно разрушилъ гипотезу идей, то все-таки оказывается, что онъ разрушилъ только форпостъ, принимая его за самую крѣпость. Здѣсь не лишнимъ будетъ сказать нѣсколько словъ объ его собственной теоріи.

Онъ былъ нѣсколько правъ, доказывая несостоятельность гипотезы идей. У насъ нѣтъ основанія предполагать, что умъ воспринимаетъ образы предметовъ, а не самые предметы. Но онъ упускаетъ изъ виду, или, скорѣе, отрицаетъ фактъ, что мы воспринимаемъ предметы черезъ извѣстное *посредство*; онъ говоритъ, что мы воспринимаемъ ихъ *непосредственно*. Его объясненія противорѣчивы и сбивчивы, но онъ такъ часто ихъ повторяетъ, что нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что, по его мнѣнію, мы воспринимаемъ предметъ *непосредственно*: умъ стоитъ лицомъ къ лицу съ предметомъ, воспринимаетъ его непосредственно, безъ всякаго посредства идей, образовъ, изображеній или чего-нибудь подобнаго. Въ этомъ онъ, по нашему мнѣнію, совершенно неправъ; борьба противъ «идей» завела его слишкомъ далеко. Сказать, что *на насъ производятъ впечатлѣнія предметы*, а не *образы* предметовъ, совсѣмъ не то, что сказать, что мы воспринимаемъ предметы *непосредственно*. Первое справедливо; второе-же совершенно противоположно всему, что намъ извѣстно о воспріятіи, и Ридъ постоянно противорѣчитъ самому себѣ.

«Когда я внимательно присматриваюсь, говоритъ онъ, къ тому, что происходитъ въ моемъ умѣ, то для меня становится яснымъ, *что именно та вещь*, которую я видѣлъ вчера, тотъ запахъ, который я обонялъ, суть *непосредственные объекты* моего ума и нынѣ, когда я вспоминаю о нихъ. Точное наблюденіе показываетъ мнѣ, что объектами памяти служатъ отсутствующіе предметы, а не *настоящія* нынѣшнія идеи».

Таково положеніе Рида, противопоставляемое имъ гипотезѣ идей, утверждавшей, что мы воспринимаемъ только то, что находится въ воспринимающемъ умѣ, что въ дѣйствительности воспринимаются не внѣшніе предметы, а лишь извѣстные образы и изображенія, запечатлѣнные въ нашемъ умѣ. Положеніе Рида совершенно несостоятельно. *Самый предметъ*, роза, напр., о которой онъ думаетъ, вовсе не есть *непосредственный* объектъ; онъ находится не въ умѣ, а совсѣмъ въ другомъ мѣстѣ. Объ ароматѣ мы даже и не можемъ вспоминать, т. е. вспоминая, не можемъ его снова *чувствовать*, но можемъ только *думать* о немъ. Мы можемъ вспоминать только то, что роза произвела на насъ извѣстнаго рода впечатлѣніе, которое мы называемъ ароматомъ и которое не можетъ быть воспроизведено воспоминаніемъ. Едва-ли Ридъ хотѣлъ сказать то, что выходитъ изъ буквальнаго смысла его словъ. Быть можетъ, онъ подразумѣвалъ, что когда мы думаемъ о розѣ и запахѣ, то объектъ нашихъ мыслей есть роза, а не идея о розѣ. Но что за трюизмъ! Онъ говоритъ: «При воспоминаніи объектами ума служатъ прежніе *предметы*; а не *нынѣшнія* идеи». Это или безплодный трюизмъ, или заблужденіе. Измѣнимъ эту мысль такъ: «при воспоминаніи уму представляются не самые *предметы, о которыхъ мы думаемъ*, то только *мысли* о нихъ». Ридъ не сталъ-бы, да и не могъ-бы оспаривать этого; а между тѣмъ это есть только болѣе осмотрительное выраженіе гипотезы идей, простое замѣщеніе «идеи» «мыслями». Ридъ, очевидно, былъ введенъ въ заблужденіе двусмысленностью слова «объектъ», которое означаетъ у него все то, о чемъ мыслитъ умъ; и конечно, умъ мыслитъ о вещахъ, а не объ идеяхъ. Но въ гипотезѣ идей «объектъ» значитъ то, что представляется уму *непосредственно*, лицомъ къ лицу, напр. идея или мысль: ясно, что умъ думаетъ своими *мыслями*; онъ можетъ думать о *предметѣ*, но не иначе, какъ *черезъ посредство мысли о немъ*.

Разница заключается въ слѣдующемъ. Идеалистъ говоритъ, что, при дѣйствіи на насъ внѣшнихъ предметовъ, мы воспринимаемъ наши ощущенія, а не предметы, производящіе эти ощущенія. Ридъ говоритъ, что мы чувствуемъ наши ощущенія и черезъ посредство ихъ воспринимаемъ предметы. Далѣе идеалистъ говоритъ, что когда мы думаемъ о предметахъ, то непосредственнымъ объектомъ лицомъ къ лицу съ умомъ является не предметъ, а лишь идея (мысль); по мнѣнію-же Рида, объектомъ этимъ служитъ са-

мый предметъ: что или совершенно нелѣпо, или же нисколько не не отличается отъ гипотезы идей.

Мы готовы допустить, что отдѣленіе мыслей отъ мышленія и обращеніе мыслей въ «объекты» совершенно неосновательно и что терминологія Рида, быть можетъ, гораздо правильнѣе. Но мы не можемъ признать за Ридомъ никакихъ другихъ преимуществъ надъ его противниками. Онъ не утверждаетъ, что наши ощущенія *сходны* съ вызывающими ихъ причинами; мало этого, онъ воображаетъ, будто опровергаетъ гипотезу идей только тѣмъ, что обнаруживаетъ отсутствіе сходства между матеріей и нашими ощущеніями. Онъ постоянно повторяетъ, что внѣшній міръ ни въ какомъ отношеніи не похожъ на ощущенія, производимыя имъ въ насъ. «Въ самомъ дѣлѣ, никто не въ состояніи представить себѣ, чтобы какое-либо ощущеніе походило на то или другое качество тѣлъ. И также никто не докажетъ сколько-нибудь убѣдительно, что всѣ наши ощущенія не могли-бы быть такими, каковы они теперь, если-бы вовсе не существовало ни тѣлъ, ни качествъ» [1]. Если это такъ, то спрашивается: какимъ-же образомъ что-либо познается о внѣшнемъ мірѣ? Ридъ отвѣчаетъ: «Мы обязаны этимъ врожденному инстинкту, которымъ мы одарены для этой цѣли». Но если, прижавъ его въ уголъ, спросить: что-же сообщаетъ этотъ инстинктъ о матеріи, то онъ отвѣтитъ: «Самымъ ощущеніемъ внушается намъ, что причина его есть качество тѣла, способнаго вызвать это ощущеніе». Таково-же мнѣніе и Локка.

Главный пунктъ теоріи Рида заключается въ томъ, что совмѣстно съ ощущеніями являются и воспріятія. «Чувства имѣютъ двоякое назначеніе, говоритъ онъ. Они доставляютъ намъ разнообразныя ощущенія, одни пріятныя, другія непріятныя, третьи безразличныя; въ то-же время чувства даютъ намъ понятіе и непоколебимую вѣру въ существованіе внѣшнихъ предметовъ. Это понятіе и вѣра, внушаемыя намъ природой, посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, мы назовемъ *воспріятіемъ*» [2]). Ридъ придаетъ этому такую важность, что въ непониманіи этого видитъ главную причину всѣхъ философскихъ заблужденій; по нашему же мнѣнію, онъ самъ высказываетъ въ этомъ случаѣ большую близорукость. Ни Беркли, ни Юмъ не отрицали факта нашей вѣры во внѣшность причинъ ощущенія. Беркли отрицалъ только, чтобы эти причины имѣли какой-нибудь скрытый субстратъ; Юмъ-же отрицалъ, чтобы наша вѣра во внѣшній міръ имѣла какое-нибудь основаніе. Но въ чемъ же заключается особенность «воспріятія»? По мнѣнію Рида, ни въ чемъ иномъ, какъ въ «вѣрѣ», хотя называть воспріятіе вѣрой, есть, по меньшей мѣрѣ, невѣрное употребленіе терминовъ. Но, допустимъ все, чего онъ требуетъ и мы признаемъ только, что наши ощущенія сопровождаются вѣрой въ существованіе внѣшней причины этихъ ощущеній. Беркли отвѣтилъ-бы: «Совершенно вѣрно: но только эта причина не есть немыслящая матерія». Юмъ-бы сказалъ: «Совершенно вѣрно; но мы не въ состояніи найти никакихъ основаній для нашей вѣры, мы не можемъ ничего знать объ этой причинѣ». Ридъ можетъ только возразить: «Воспріятіе *есть* вѣра» — возраженіе, которое считается его школой удовлетворительнымъ, тогда какъ оно есть только злоупотребленіе словами и имѣетъ еще и ту слабую сторону, что можетъ служить аргументомъ только развѣ противъ Юма, но не противъ Беркли. Если воспріятіе есть вѣра, и мы воспринимаемъ внѣшній міръ, то это можетъ, положимъ, служить возраженіемъ Юму, когда онъ говоритъ, что у насъ нѣтъ основаній для вѣры. Но для Беркли тутъ нѣтъ никакого возраженія. Онъ говоритъ, что мы вѣримъ въ внѣшній міръ, но что это не есть міръ немыслящей матеріи, а міръ божественной дѣятельности. Ридъ не утверждаетъ, чтобы мы въ нашихъ ощущеніяхъ или воспріятіяхъ могли распознавать *природу* дѣйствующихъ на насъ причинъ; онъ постоянно говоритъ намъ, что мы не можемъ знать *каковы* эти причины, но знаемъ только, что онѣ существуютъ. Пока признается, что міръ *нуменовъ* не подлежитъ нашему наблюденію, до тѣхъ поръ никакая теорія воспріятія не отвергнетъ Беркли. Какъ мы старались доказать, несостоятельность системы Беркли заключается въ произвольности его предположенія относительно непосредственнаго воздѣйствія Божества.

Ридъ говоритъ, что если мы согласимся съ посылкой Беркли, что «мы не можемъ имѣть никакого понятія о матеріяльномъ предметѣ, которое-бы не имѣло сходства съ какимъ-либо изъ нашихъ ощущеній»—то тогда всѣ заключенія идеализма и скептицизма становятся для насъ неопровержимы. Поэтому-то онъ и оспариваетъ эту посылку. Вотъ какъ онъ это дѣлаетъ: «Вотъ что смиренно предлагаю, какъ *experimentum crucis*, послѣ чего идеальная истина или падетъ или восторжествуетъ и вопросъ будетъ быстро рѣшенъ. Для испытанія можно взять протяженіе, форму

[1]) *Inquiry*, ch. V, § 2.

[2]) *Essays on Intellectual Powers*, II, ch. XVII.

или движеніе, что нибудь одно изъ нихъ, или всѣ вмѣстѣ. Одно изъ двухъ: или они суть идеи ощущенія, или нѣтъ. Если можетъ быть доказано, что хоть одно изъ нихъ есть идея ощущенія, или хоть сколько-нибудь походитъ на какое-либо ощущеніе, то я зажимаю себѣ ротъ, отказываюсь отъ всякой попытки примирить въ этомъ вопросѣ разумъ со здравымъ смысломъ и обязуюсь признать торжество идеальнаго скептицизма»[1]). Мы должны были нѣсколько разъ перечитать эти строки, чтобы уловить ихъ смыслъ; а все таки не *вполнѣ* увѣрены, такъ-ли его поняли. Чтобы онѣ имѣли какой нибудь смыслъ, мы должны понимать «идеи ощущенія», какъ *образы* ощущенія. Конечно, протяженіе не есть копія какого либо ощущенія. Но если Ридъ хочетъ сказать, что понятіе о протяженіи не есть результатъ сложныхъ ощущеній, возбуждаемыхъ въ насъ предметомъ, если онъ хочетъ сказать, что понятіе о протяженіи не есть абстрактная идея, выражающая извѣстное свойство тѣлъ, свойство, извѣстное намъ только черезъ посредство ощущенія, въ такомъ случаѣ, мы должны прекратить всякій споръ и оставить его спокойно обладать своимъ удивительнымъ открытіемъ.

Теорія воспріятія Рида можетъ быть такъ выражена: внѣшніе предметы вызываютъ въ насъ извѣстныя ощущенія; посредствомъ этихъ ощущеній мы познаемъ существованіе извѣстныхъ качествъ, способныхъ производить ихъ: эти качества Ридъ раздѣляетъ на первичныя и вторичныя. Первичныя, говоритъ онъ, воспринимаются *непосредственно*; вторичныя—*посредственно*.

Такова теорія, которою Ридъ, съ помощью «врожденнаго инстинкта» (значитъ бываютъ инстинкты пріобрѣтенные?) будто-бы опровергъ идеализмъ. Ясно, что Беркли могъ смѣло отказаться отъ гипотезы идей и признать теорію Рида, безъ всякой опасности для идеализма. «Неизвѣстныя причины», называемыя Ридомъ «качествами», Беркли называетъ «Божественными законами». Разница чисто номинальная.

И такъ, вотъ что сдѣлалъ Ридъ относительно идеализма. Что же касается до Юма, то теорія Рида была почти столь-же безвредна. Юмъ могъ-бы такъ отвѣтить Риду: «Все что заключается въ ощущеніи есть ощущеніе; ваше «воспріятіе» (которое вы называете вѣрой) качествъ не болѣе, какъ *предположеніе*, необходимое, правда; но я самъ всегда утверждалъ, что наша вѣра во внѣшнія при-

[1]) *Inquiry*, ch. V, § 7.

чины ощущеній есть *непобѣдимый предразсудокъ*, а вся моя аргументація заключается въ томъ, что наша вѣра не имѣетъ другаго доказательства, кромѣ предразсудка, разумнаго-же основанія у нея нѣтъ никакого».

Наконецъ, относительно Локка, теорія Рида, во-первыхъ, не даетъ никакихъ заключеній сколько-нибудь отличающихся отъ заключеній Локка; во-вторыхъ, пресловутое опроверженіе гипотезы идей, школа Рида всегда принимала за опроверженіе теоріи Локка о происхожденіи знанія; но это великое заблужденіе. Изъ того, что Беркли и Юмъ довели систему Локка до выводовъ, отъ которыхъ онъ самъ благоразумно воздержался, выведено было заключеніе, что его ученіе о происхожденіи знанія неразрывно связано съ гипотезой идей и вмѣстѣ съ ней должно восторжествовать, или пасть. Въ этомъ, вѣроятно, и заключается причина общераспространеннаго заблужденія, будто взгляды Локка на знаніе ведутъ къ атеизму. Они привели къ Юму. Въ опроверженіе предположенія Рида мы скажемъ, во-первыхъ, что идеализмъ не связанъ неразрывно съ гипотезой идей, хотя Беркли и принялъ эту гипотезу; во-вторыхъ, система Локка совершенно независима отъ этой гипотезы, и въ своемъ обзорѣ доктринъ Мальбранша Локкъ ясно и положительно опровергаетъ ее. Важность этого замѣчанія сдѣлается еще сильнѣе, когда мы вспомнимъ, что хотя языкъ Локка крайне небреженъ и не точенъ, но во всѣхъ своихъ разсужденіяхъ онъ употребляетъ слово «идея» въ смыслѣ «понятія» или «мысли».

Въ заключеніе скажемъ, что хотя мы и достаточно показали что философія здраваго смысла проявила крайнюю несостоятельность въ борьбѣ съ Беркли и Юмомъ, но все таки за ней должна быть признана та заслуга, что она заставила обратить болѣе серьезное вниманіе на психологію. Быть можетъ, нѣсколько спорными окажутся фразы, которыя любитъ употреблять Дугальдъ Стюартъ для опредѣленія характера своихъ изслѣдованій, какъ-то: «индуктивная метафизика» и «экспериментальная философія ума»; но едва-ли кто станетъ отрицать достоинства его *Elements* или *Lectures* Брауна, сочиненій настолько извѣстныхъ, что нѣтъ нужды здѣсь распространяться о нихъ. *Analysis of the Mind* покойнаго Джемса Милля, которое можно считать дальнѣйшимъ развитіемъ доктрины Гартли, безъ ея физической гипотезы, менѣе извѣстно; но это весьма цѣнный трудъ, который пріобрѣлъ бы еще боль-

шую извѣстность, если способъ изложенія былъ болѣе привлекателенъ [1]).

Философія шотландской школы была протестомъ противъ скептицизма. Протестъ этотъ былъ неудаченъ; но вслѣдъ за нимъ въ Германіи явился другой протестъ, основанный на философскихъ принципахъ. И онъ былъ также неудаченъ, но то была неудача другого рода и представляетъ попытку гораздо болѣе достойную философіи. Читатель догадывается, что мы имѣемъ въ виду Канта.

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

ВОЗВРАЩЕНІЕ КЪ ОСНОВНОМУ ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНІИ ЗНАНІЯ.

ГЛАВА I.

КАНТЪ.

§ 1. Жизнь Канта.

Эммануилъ Кантъ родился въ Кенигсбергѣ, въ Пруссіи, 22 апрѣля, 1724 г. Предки его родомъ изъ Шотландіи, обстоятельство, представляющее нѣкоторый интересъ, если принять во вниманіе его философское родство съ Юмомъ. Его отецъ былъ сѣдельный мастеръ, человѣкъ испытанной честности. Его мать была женщина нѣсколько суровая, но прямая, всегда говорила правду и

[1]) Послѣ перваго изданія нашей книги, сэръ Гамильтонъ издалъ сочиненія Рида съ примѣчаніями и разсужденіями замѣчательными своей эрудиціей и глубокомысліемъ. Относительно толкованія сэромъ Гамильтономъ теоріи Рида, я скажу только, что эти объясненія показываютъ, что̀ проницательный умъ можетъ прочитать въ философіи здраваго смысла, но нисколько не убѣждаютъ меня, что Ридъ и на самомъ дѣлѣ думалъ то, что приписываетъ ему его знаменитый преемникъ. Прибавлю къ этому, что узкія рамки моего сочиненія заставили меня ограничиться указаніемъ значенія Рида по отношенію къ философіи (въ тѣсномъ ея смыслѣ), и я не могъ отдать справедливости многимъ превосходнымъ качествамъ его, какъ учителя. Его сочиненія заслуживаютъ внимательнаго изученія и они проникнуты научнымъ духомъ.

того же требовала отъ другихъ. Съ раннихъ лѣтъ Кантъ былъ воспитанъ въ любви къ истинѣ и имѣлъ передъ собою такіе образцы высокой нравственности, которые, безъ сомнѣнія, содѣйствовали образованію въ немъ человѣка непреклонныхъ принциповъ.

Г-жа де-Сталь замѣтила, что развѣ только въ исторіи Греціи можно найдти другой примѣръ такой строгой философской жизни, какъ жизнь Канта. Онъ дожилъ до глубокой старости и никогда не покидалъ снѣговъ мрачнаго Кенигсберга. Тамъ онъ провелъ спокойную и счастливую жизнь, размышлялъ, обучалъ, писалъ. Онъ овладѣлъ всѣми науками, изучалъ языки, занимался литературами. Онъ жилъ и умеръ истиннымъ типомъ нѣмецкаго профессора: вставалъ съ постели, курилъ, пилъ кофе, писалъ, читалъ лекціи и гулялъ непремѣнно въ одинъ и тотъ же часъ. Говорили, что соборные часы не такъ аккуратны, какъ Эммануилъ Кантъ [1]).

Онъ рано поступилъ въ университетъ. Здѣсь началась и окончилась его карьера. Сначала онъ занимался, главнымъ образомъ, математикой и физикой; и объ успѣхахъ его въ этихъ наукахъ скоро засвидѣтельствовали его различныя сочиненія по этимъ предметамъ. Онъ предсказалъ существованіе планеты Уранъ, что призналъ и самъ Гершель, открывшій ее.

Но ни одно изъ сочиненій Канта не возбуждало большаго вниманія, пока слава «Критики чистаго Разума» не придала особаго интереса всему, что выходило изъ подъ его пера. Впрочемъ, и *Критика* не сразу была замѣчена. Новизна взглядовъ Канта, трудность его терминологіи и слога, на нѣкоторое время затемнили ея настоящія достоинства. Но, наконецъ, эти достоинства были открыты и сдѣлались извѣстны. Вся Германія огласилась похвалами новому философу. Почти всѣ университетскія «каѳедры» были заняты кантистами. Появилось безчисленное множество книгъ и не мало памфлетовъ съ нападками или защитой принциповъ критической философіи. Кантъ сравнивалъ себя съ Коперникомъ; ученики-же его сравнивали его и съ Коперникомъ и съ Ньютономъ, такъ какъ онъ не только совершенно преобразовалъ метафизику, какъ Коперникъ преобразовалъ астрономію, но также и вполнѣ закончилъ созданную имъ науку.

Критика, какъ говоритъ онъ самъ, была продуктомъ двѣнадцатилѣтнихъ размышленій. Онъ написалъ ее менѣе чѣмъ въ пять

[1]) По его словамъ, разъ только случилось, что онъ два или три дня не гулялъ, потому что былъ погруженъ въ чтеніе только что появившагося тогда «Эмиля» Руссо.

мѣсяцевъ. Этими двумя фактами, достаточно объясняются внѣшніе недостатки сочиненія Канта. Долгими размышленіями онъ выработалъ свою систему, дѣлилъ и подраздѣлялъ ее и дополнялъ свою тяжелую и безполезную терминологію. Быстрота, съ которой онъ писалъ, не позволила ему обратить вниманія ни на качества слога, ни на столь важную ясность изложенія (зависящую отъ правильнаго расположенія частей и яснаго пониманія каждой изъ нихъ), весьма желательную въ философскомъ сочиненіи.

Но не смотря на эти недостатки, которыхъ-бы не простила ни одна публика, кромѣ нѣмецкой, *Критика* прославилась и ея автору пришлось переносить всѣ непріятности, неразлучныя съ извѣстностью. Его мучили безчисленные посѣщенія любопытныхъ иностранцевъ, не желавшихъ уѣзжать изъ Кенигсберга, не взглянувъ на великаго философа. Къ любопытнымъ присоединились и почитатели. Восторженные ученики предпринимали длинныя путешествія чтобы повидаться съ своимъ великимъ учителемъ. Профессоръ Рейсъ вошелъ однажды въ кабинетъ Канта объявивъ, что «онъ пришелъ за сто шестьдесятъ миль, чтобы увидѣть и поговорить съ Кантомъ». Посѣщенія эти сдѣлались столь многочисленными, что въ послѣдніе годы жизни Кантъ просто только показывался на нѣсколько минутъ въ дверяхъ своего кабинета.

Кантъ никогда не говорилъ о своей философской системѣ и предметъ этотъ былъ совсѣмъ изгнанъ изъ бесѣдъ его дома. Онъ едва-ли прочелъ одну изъ нападокъ на его систему: ему было достаточно заниматься философіей въ аудиторіи и въ своемъ кабинетѣ и онъ очень былъ радъ отдохнуть отъ нея въ бесѣдахъ о вопросахъ дня.

Онъ умеръ 12 февраля, 1804 г., на 80 году, сохранивъ свои способности почти до послѣдней минуты. Передъ смертью, во время болѣзни, онъ часто говорилъ о близости своей кончины. «Я не боюсь смерти, говорилъ онъ, потому что знаю, какъ надо умирать. Увѣряю васъ, еслибъ я зналъ, что это моя послѣдняя ночь, я бы поднялъ руки къ небу и сказалъ: Слава Тебѣ Господи! Другое дѣло, если-бы я когда либо причинилъ несчастіе хотя одному изъ его созданій».

Читателю, желающему ознакомиться съ обыденной жизнью Канта и многими интересными чертами его характера, мы совѣтуемъ обратиться къ статьѣ де-Кенси «Послѣдніе дни Эммануила Канта», въ третьемъ томѣ его *Missellanies*. У меня нѣтъ достаточно мѣста для такого рода подробностей, а также я могу, только мимоходомъ,

упомянуть объ отношеніяхъ Канта къ Сведенборгу, которыми такъ непозволительно воспользовались поклонники послѣдняго, увѣряя, будто Кантъ засвидѣтельствовалъ фактъ *ясновидѣнія* Сведенборга. Но ничего подобнаго не было. Въ своихъ *письмахъ къ Сведенборгу* [1]), Кантъ разсказываетъ два *переданные* ему случая *ясновидѣнія* Сведенборга, и говоритъ, что не знаетъ, какъ опровергнуть ихъ, когда ихъ подлинность подтверждается такими почтенными свидѣтелями; но нигдѣ самъ Кантъ не подтверждаетъ ихъ, а въ своей антрапологіи §§ 35 и 37 [2]) онъ энергически выражаетъ свое презрѣніе къ сведенборгіанизму и ко всему тому, что онъ называетъ *Schwörmerei*.

§ II. Историческое положеніе Канта.

Въ Англіи довольно распространено мнѣніе, что Кантъ былъ «мечтатель». Его считаютъ какимъ-то мистикомъ, и эпитетъ «*трансцендентальный*» сдѣлался выраженіемъ презрѣнія здраваго смысла къ бреднямъ философовъ. «Мечтанія кантовской философіи» и «трасцендентальная безсмыслица»—вотъ фразы, которыя теперь хотя и не такъ популярны, какъ прежде, но до сихъ поръ еще встрѣчаются тамъ, гдѣ ихъ всего менѣе можно было-бы ожидать.

Мы обязаны сказать, что каковы-бы ни были заблужденія кантизма, но въ немъ всего менѣе «мечтательности» или «мистицизма». Если его терминологія нѣсколько темновата и даже отталкиваетъ отъ себя читателей, то съ усвоеніемъ ея, всякая темнота исчезаетъ и открывается философская система, далеко превосходящая силою, ясностью, и, главное, удобопонятностью всѣ прочія системы, которыя до сихъ поръ считались достаточно ясными.

Мы считаемъ систему Канта совершенно удобопонятной; но ни самому Канту, ни вообще всѣмъ тѣмъ, которые излагали ее не удалось избѣгнуть отталкивающихъ неологизмовъ и запутанной терминологіи [3]). Поэтому мы постараемся изложить ее, по возмож-

---

[1]) *Kleine Antropologische schriften* (Sheif VII; p. 5, изданіе Розенкранца и Шуберта).

[2]) *Ibid*, 2 Abtheil, p. 89 sq.

[3]) Послѣ того, какъ это было написано, мы прочли сочиненіе Виктора Кузена, *Leçons sur Kant*, vol. I, Paris. 1842 (переведенное на англійскій языкъ Гендерсономъ, London, 1854). Это не только лучшее изложеніе философіи Канта, но также и самое удобопонятное. Съ пользою можетъ быть также прочитана глава о Кантѣ въ полезномъ сочиненіи Barchou de Penhoen,

ности, обыкновеннымъ философскимъ языкомъ и, объяснивъ ея историческое положеніе, связать ея умозрѣнія съ умозрѣніями, уже извѣстными читателю.

Великій вопросъ, занимавшій философовъ отъ Спинозы до Канта, заключается въ слѣдующемъ: *Имѣемъ-ли мы, или нѣтъ такія идеи, которыя могутъ быть названы необходимо, абсолютно истинными?* Вопросъ этотъ сводится къ другому: *Имѣемъ-ли мы или нѣтъ идеи, независимыя отъ опыта?*

Большинство мыслителей отвѣчало, что мы не имѣемъ идей, независимыхъ отъ опыта, и Юмъ показалъ, что даже опытъ может дать намъ только чисто относительную истину.

Опытъ неудержимо велъ къ скептицизму; и та дилемма, на которую мы указали въ первомъ кризисѣ новѣйшей философіи, снова представилась: спинозизмъ или скептицизмъ? Труды столькихъ мыслителей только привели вопросъ къ его исходному пункту. Но спинозизмъ былъ страшенъ, скептицизмъ почти также. Прежде чѣмъ подчиниться этой дилеммѣ, люди искали изъ нея выхода. Временное убѣжище было найдено шотландской школой въ здравомъ смыслѣ и Кантомъ—въ *критицизмѣ*.

Кантъ назвалъ свою систему *критической* философіей. Его цѣлію было изслѣдованіе сущности того опыта, который велъ къ скептицизму. Въ то время, какъ большинство признавало опытъ источникомъ всякаго знанія, Кантъ задался вопросомъ, что̀ такое опытъ, каковы его элементы?

Проблемма Канта представляла лишь новую сторону проблеммы *Essay* Локка. Глубокій и запутанный вопросъ о человѣческомъ знаніи раздѣлилъ философовъ на двѣ партіи; одни утверждали,

---

Histoire de la Philos. Allemande depuis Leibnitz jusqu'á Hegel. 2 vol., Paris, 1836; она написана ясно, хотя и не полна. Укажемъ также на Мореля *History of Speculative Philos. in the Nineteenth Century.* Читающіе по-нѣмецки охотно прочтутъ Chalybäus *Historische Entwickelung der Speculativen Philos von Kant bis Hegel* (Dresden, 1843). (Сочиненіе это два раза переводилось на англійскій языкъ: гг. Тулькомъ и Эдерсгеймомъ). Мишле *Geschichte der letzten Systeme der Philos. in Deutschland von Kant bis Hegel* (Berlin, 1837)—трудъ ученый и цѣнный, но его могутъ читать только спеціалисты. Самое популярное и полезное изъ всѣхъ—*Histoire de la Philosophie Allemande depuis Kant jusqu'a Hegel*, I. Wilm, Paris, 1856. *Критика чистаго разума* Канта была переведена м-ромъ Мейкльджономъ (*Zohn's Philosophical Library*, 1855), съ такой систематичностью и искусствомъ, что этому переводу можно вполнѣ довѣрить, что только въ рѣдкихъ случаяхъ можетъ быть сказано о переводахъ съ нѣмецкаго языка на англійскій.

что все наше знаніе пріобрѣтается опытомъ, что всѣ его матерьялы доставляются ощущеніемъ и перерабатываются размышленіемъ; другіе-же признавали, что ощущенія составляютъ только часть нашего опыта. Эта вторая партія утверждала, что существуютъ такіе элементы знанія, которые не только никогда не выходятъ изъ ощущенія, но совершенно *трансцендентны* (не подлежатъ) всякому ощущенію. Такова, напр., есть идея о субстанціи. Опытъ даетъ намъ лишь знаніе *качествъ*, и къ нимъ мы прибавляемъ субстратъ, называемый субстанціей. Самъ Локкъ призналъ, что эту идею субстрата, которую мы *вынуждены* присоединять къ качествамъ, мы никогда не пріобрѣтаемъ черезъ какое-либо ощущеніе матеріи. Другія идеи, каковы причинность, безконечность, вѣчность и т. д. также независимы отъ опыта;—*ergo*, говоритъ эта школа, онѣ предшествуютъ ему.

Съ теченіемъ времени изслѣдованіе обнаружило несостоятельность теоріи врожденныхъ идей. Самъ Декартъ принужденъ былъ наконецъ уступить своимъ противникамъ и отказаться отъ нея. Тѣмъ не менѣе фактъ, что̀ у насъ есть идеи, повидимому, *не* исходящія изъ опыта, остался въ прежней силѣ и требовалъ объясненія. Въ виду этого, Лейбницъ утверждалъ, что хотя все наше знаніе *начинается съ* ощущеній, но не все *исходитъ изъ* ощущеній; умъ доставляетъ свою долю; и все, доставляемое имъ, носитъ характеръ всеобщности, необходимости, а, слѣдовательно истины. Это ученіе, слегка измѣненное, извѣстно подъ именемъ доктрины «врожденныхъ инстинктовъ» или «основныхъ законовъ вѣры».

Кантъ призналъ фактъ, на которомъ настаивали противники сенсуалистской школы, и тщательно изслѣдовалъ его. Поэтому его первой задачей была критика умственныхъ процессовъ.

Кантъ считалъ свою идею критической философіи совершенно оригинальной [1]). Никому до него не приходило въ голову подвергнуть самый разумъ чисто критическому изслѣдованію, чтобы достичь рѣшенія такихъ вопросовъ: возможны-ли *апріорныя* синтетическія сужденія? возможна-ли метафизика, какъ наука? Конечно никто не обособлялъ *апріорныхъ* элементовъ знанія отъ опытныхъ, какъ это сдѣлалъ Кантъ, съ цѣлію построить на нихъ цѣлую систему; но, со времени Гоббса всѣ стремленія философіи, какъ мы видѣли, заключались въ изслѣдованіи основаній достовѣрности.

Изслѣдованія собственнаго сознанія убѣдило Канта, что ни то,

---

[1]) Сэръ Гамильтонъ подтверждаетъ это: *Discussions*, p. 15.

ни другое изъ принятыхъ объясненій неудовлетворительно: наши абстрактныя идеи, каковы время, пространство, причинность и т. д., не могутъ быть сведены къ одному опыту: а съ другой стороны, хотя эти идеи и *апріорны*, но не могутъ считаться абсолютно *независимыми* отъ опыта, такъ какъ онѣ суть лишь какъ бы *формы* (необходимыя условія) нашего опыта.

Не существуетъ *двухъ* источниковъ знанія, говоритъ Кантъ,—съ одной стороны внѣшніе предметы, а съ другой—человѣческій разумъ. Знаніе имѣетъ только *одинъ* источникъ, и этотъ источникъ есть *соединеніе* объекта съ субъектомъ. Такъ, вода есть соединеніе кислорода и водорода; но вы не можете сказать, чтобы вода происходила отъ двухъ причинъ, кислорода и водорода, образованіе ея зависитъ отъ одной причины, а именно отъ соединенія этихъ двухъ элементовъ.

Такой взглядъ предполагаетъ существованіе двухъ различныхъ факторовъ знанія. «Несомнѣнно, что все наше знаніе начинается съ опыта, говоритъ Кантъ. Ибо чѣмъ инымъ можетъ быть возбуждена къ дѣятельности способность познаванія, какъ не предметами, которые дѣйствуютъ на наши чувства и частью порождаютъ въ насъ представленія (*Vorstellungen*), частью возбуждаютъ къ дѣятельности наши умственныя способности, заставляя ихъ сравнивать, соединять, раздѣлять и обращать сырой матерьялъ нашихъ изысканныхъ впечатлѣній въ знаніе объектовъ, называемыхъ опытомъ? Слѣдовательно, по отношенію къ времени никакое знаніе наше не предшествуетъ опыту, оно начинается имъ. Но, хотя всякое знаніе начинается опытомъ, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобы всякое знаніе происходило изъ опыта. Напротивъ, весьма возможно, что наше эмпирическое знаніе (*Erfahrungserkenntniss*) не состоитъ изъ того, что мы получаемъ черезъ впечатлѣнія, а изъ того, что познавательная способность добавляетъ сама отъ себя (чувственныя впечатлѣнія доставляютъ лишь *случай*); но мы можемъ различать это добавленіе отъ первоначальнаго элемента, доставляемаго чувствами, только тогда когда продолжительная практика пріучила насъ внимательно относиться къ ней и умѣло обособлять ее. Поэтому, внимательнаго изслѣдованія, а не рѣшенія съ перваго взгляда требуетъ вопросъ—существуетъ ли «знаніе вполнѣ независимое отъ опыта и даже отъ всякихъ чувственныхъ впечатлѣній [1]».

Изслѣдованіе этого вопроса и составляетъ задачу критицизма

[1]) *Kritik, Einleitung.*

Весь міръ есть для насъ рядъ явленій. Суть-ли эти явленія *продукты ума*, видящаго ихъ, или только *представленія* самихъ предметовъ? Идеализмъ или реализмъ? Ни то, ни другое. Умъ и объектъ *совмѣстно* производятъ явленіе или чувственное впечатлѣніе: отъ ихъ сочетанія происходитъ воспріятіе.

Уму доставляется извѣстный матерьялъ, и на этотъ матерьялъ онъ налагаетъ свои формы и условія. Только эти формы и дѣлаютъ воспріятіе возможнымъ, такъ какъ онѣ представляютъ способы умственной дѣятельности. Если-бы у насъ были только ощущенія, т. е. если-бы предметы дѣйствовали на насъ, *а мы не дѣйствовали-бы на нихъ*, то получилось-бы нѣчто подобное игрѣ вѣтра на эоловой арфѣ; опытъ былъ-бы невозможенъ. Чтобы сдѣлать опытъ возможнымъ, умъ долженъ образовать синтезъ изъ объектовъ формъ познавательной способности.

Критика Канта была направлена противъ Локка, съ одной стороны, насколько она признаетъ, что мы *имѣемъ* идеи, независимыя отъ опыта: и противъ Юма, съ другой стороны, насколько она признаетъ за этими идеями характеръ всеобщности, необходимости и непреложности. Но—что очень важно—критика Канта доказала, что эти идеи, несмотря на свою всеобщность и достовѣрность, не могутъ быть названы *абсолютно* истинными: онѣ только субъективно истинны. Это равносильно возвращенію къ положенію Юма, хотя Юмъ считаетъ нашу вѣру въ причинность слѣдствіемъ привычки, а Кантъ—слѣдствіемъ законовъ ума, но оба сходятся въ отрицаніи какой-либо *объективной* истины, оба согласны, что знаніе вещей *per se* невозможно.

По нашему мнѣнію результатъ изслѣдованія Канта элементовъ мысли есть ничто иное, какъ установленіе научной основы скептицизма. Онъ сравниваетъ свою философскую реформу съ реформой, произведенной Коперникомъ въ астрономіи [1]). Найдя труды своихъ предшественниковъ неудовлетворительными, Коперникъ подумалъ, что его усилія, пожалуй, увѣнчаются успѣхомъ, если онъ измѣнитъ самое основаніе науки и вмѣсто предположенія, что солнце обращается вокругъ земли, онъ предположитъ, что земля обращается вокругъ солнца. Точно также и Кантъ говоритъ, что онъ счелъ за лучшее перевернуть на выворотъ общепринятое предположеніе, что наше знаніе обусловливается внѣшними объектами, и признать, что объекты подчиняются законамъ нашего ума. Си-

[1]) См. знаменитое второе предисловіе къ *Критикѣ*.

стему свою онъ называетъ критической потому, что она основана на анализѣ нашихъ познавательныхъ способностей. Мы считаемъ какъ названіе, данное имъ своей системѣ, такъ и сравненіе себя съ Коперникомъ совершенно ошибочными. Изслѣдованіе познавательныхъ способностей, какъ мы часто говорили, было всегда важнымъ предметомъ философскихъ умозрѣній, и хотя изслѣдованіе Канта и отличается отъ другихъ по своимъ результатамъ, но по методу совершенно одинаково. Коперникъ положительно измѣнилъ точку зрѣнія. Кантъ же не сдѣлалъ ничего подобнаго: его попытка вывести законы міра феноменовъ изъ законовъ ума лишь нѣсколько серьезнѣе попытки Декарта вывести міръ изъ сознанія: методъ его системы одинаковъ съ методомъ Лейбница и Беркли; *результатъ* его изслѣдованій тотъ же, что и результат изслѣдованій Юма, т. е. что мы можемъ знать только свои собственныя идеи, но никогда не можемъ знать вещи *per se*. Кантъ, анализируя дѣйствія ума, дѣйствительно открылъ нѣкоторые принципы достовѣрности, но онъ призналъ, что эти принципы не могутъ быть примѣняемы къ вещамъ, лежащимъ *внѣ* ума и что въ сферу нашего познаванія входятъ только феномены. Обозрѣвъ свое изслѣдованіе, онъ объявилъ, что обошелъ всю область человѣческаго разума, въ точности измѣрилъ ее и вынужденъ признать, что она не болѣе, какъ островъ. Природа опредѣлила ей неизмѣнныя границы. Это царство истины; но оно окружено бурнымъ и безграничнымъ моремъ, на которомъ мы не открываемъ ничего, кромѣ иллюзій. Здѣсь, на этомъ морѣ, мореплаватель, обманываемый массами льда, которыя то появляются передъ нимъ, то исчезаютъ, каждую минуту ожидая открыть землю, плыветъ безъ устали, руководимый одной надеждой; онъ—игрушка бурныхъ волнъ, вѣчно созидаетъ новые планы, вѣчно готовится къ новымъ опытамъ, отъ которыхъ не можетъ отказаться, но которыя ни къ чему не приводятъ его [1]).

Скептикамъ Кантъ говоритъ: «Нѣтъ: опытъ не обманъ; у человѣческаго разума есть свои неизмѣнные законы и эти законы истинны».

Догматикамъ онъ говоритъ: «Но этотъ разумъ никогда не можетъ знать вещи *per se*. Онъ имѣетъ дѣло только съ своими собственными идеями; онъ воспринимаетъ только видимости вещей. Какъ можетъ онъ познать нумены? Только путемъ отторженія

[1]) *Kritik*, кн. I, гл. III.

ихъ отъ *формъ*, въ которыя неизбѣжно вовлекли-бы ихъ наши ощущенія и нашъ разумъ (т. е. когда-бы эти нумены перестали быть видимостями). Но, чтобы отдѣлить нумены отъ этихъ формъ, мы должны уничтожить наше сознаніе, мы должны замѣнить ощущеніе и умъ способностью или способностями, которыя могли бы воспринимать вещи *per se*. Но это, очевидно, невозможно. Единственныя средства нашего общенія съ предметами суть именно это ощущеніе и этотъ разумъ, придающіе предметамъ формы, подъ которыми мы познаемъ ихъ».

Отвѣтъ Канта догматикамъ въ сущности тотъ же, что и отвѣтъ Юма. Кантъ доказываетъ, что разумъ, по самой природѣ своей, не можетъ знать вещи *per se*. Отсюда возникаетъ вопросъ: существуютъ-ли у насъ какія либо другія способности, которыя могутъ познавать вещи *per se?* На это Кантъ даетъ отвѣтъ рѣшительный: у насъ нѣтъ такихъ способностей.

Вникая глубже въ вопросъ, разница между Юмомъ и Кантомъ состоитъ въ слѣдующемъ: Юмъ говоритъ, что разумъ обманчивъ, и что поэтому философія невозможна. Кантъ же утверждалъ, что разумъ не обманчивъ, но ограниченъ; что ему можно довѣрять лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ компетентенъ, но съ нимъ *нельзя* далеко уйти: онъ такъ ограниченъ, что философія невозможна.

Какъ ни незначительно на первый взглядъ это различіе, но оно получило большую важность при примѣненіи принциповъ Канта. Лживость сознанія, признаваемая Юмомъ, вела къ крайнему скептицизму въ философіи и религіи, въ двухъ сферахъ, гдѣ разумъ не въ состояніи дать окончательнаго приговора. Правдивость же сознанія (въ предѣлахъ его компетентности), признаваемая Кантомъ, составляла твердую и вѣрную, хотя и ограниченную основу религіи и нравственности, какъ мы это увидимъ далѣе. Критики Канта вообще упускаютъ изъ виду послѣдствія признанія правдивости разума. Но ужъ изъ того факта, что Кантъ боролся съ Юмомъ легко было предвидѣть, что онъ не пожелаетъ совершенно оставить поле битвы своему противнику.

Мы надѣемся, что читатель теперь достаточно подготовленъ, чтобы съ интересомъ слѣдить за кантовскимъ анализомъ ума. Указывая на *результатъ* анализа прежде изложенія самаго анализа, мы желали заинтересовать читателя, побудить его сосредоточить на немъ особенное вниманіе и не считать слишкомъ утомительными детали, которыя покажутся ему сухими.

Начнемъ съ знаменитаго вопроса: *возможны-ли апріорныя син-*

тетическія сужденія? Вотъ въ этомъ-то и заключается главный пунктъ раздора Канта съ Юмомъ. Но прежде необходимо уяснить терминологію Канта. Онъ дѣлитъ всѣ наши сужденія на два класса: аналитическія и синтетическія. Аналитическое сужденіе есть, такъ сказать, *выписка* изъ нашего опыта. Когда мы говоримъ, что треугольникъ есть фигура съ тремя сторонами, или что тѣло имѣетъ протяженіе, то мы судимъ аналитически; т. е. мы ничего не прибавляемъ къ нашему понятію о тѣлѣ или треугольникѣ, мы только анализируемъ это понятіе. Синтетическое же сужденіе, напротивъ, состоитъ въ томъ, что мы придаемъ предмету какой нибудь аттрибутъ, который не содержится прямо въ понятіи объ этомъ предметѣ: напр., прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками.

Синтетическія сужденія бываютъ двухъ родовъ: *апостеріорныя* и *апріорныя*. Первыя вытекаютъ изъ опыта: напр., золото гибко. Мы непремѣнно должны знать, что золото гибко прежде, чѣмъ можемъ приписывать ему гибкость. Но *апріорныя* сужденія независимы отъ опыта: напр., прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками; опытъ можетъ это *подтвердить*, но признаніе вѣрности этого сужденія независитъ отъ опыта; но главное, въ немъ есть характеръ всеобщности, который не могъ бы быть ему приданъ опытомъ; ибо, хотя опытъ и можетъ показать намъ, что прямая линія во многихъ случаяхъ есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, но онъ не можетъ доказать, что безусловно не существуетъ, ни въ какомъ случаѣ, болѣе краткаго разстоянія.

Юмъ утверждалъ, что наше опытное знаніе причины и слѣдствія есть не болѣе, какъ опытное знаніе предшествующаго и послѣдующаго; и что приписываніе какому нибудь явленію той или другой причины есть лишь дѣло привычки.

Правда, возражаетъ Кантъ, въ фактѣ предшествія и послѣдованія не заключается причинности; но такъ какъ мы неодолимо вѣримъ въ причинность, то идея о ней должна имѣть какой нибудь источникъ. Если эта идея не внушается намъ наблюдаемыми предметами, то мы должны искать ее въ самомъ наблюдателѣ. Что представляется намъ въ этомъ фактѣ причинности? Во-первыхъ—предшествующее и послѣдующее; а во вторыхъ, аттрибутъ причинности, приписываемый и тому и другому. Первое дается намъ опытомъ; второе же опытомъ не дается и независитъ отъ него. Это второе и есть, слѣдовательно, синтетическое сужденіе

à priori. «Оно или должно имѣть апріорную основу въ самомъ разумѣ, или должно быть отвергнуто, какъ химера, такъ какъ оно требуетъ, чтобы нѣкоторое А обладало такою сущностью, чтобы другое нѣчто, В вытекало изъ него необходимо, въ силу абсолютнаго всеобщаго закона. Мы можемъ, конечно, вывести изъ явленія законъ, согласно которому то или другое *обыкновенно* случается, но элемента необходимости мы тутъ не находимъ. Изъ этого очевидно, что синтезъ причины и слѣдствія имѣетъ значеніе, котораго совершенно нѣтъ въ эмпирическомъ синтезѣ; онъ не есть простой механическій синтезъ, состоящій въ присоединеніи одного къ другому, но синтезъ динамическій, въ которомъ слѣдствіе не просто прибавляется къ причинѣ, а признается, какъ нѣчто обусловливаемое причиной, вытекающее изъ нея» [1]). Такой синтезъ и есть апріорное сужденіе. Руководствуясь такими сужденіями мы не только въ состояніи сказать, что одна вещь есть причина другой, но и приходимъ къ болѣе широкому обобщенію: *каждое слѣдствіе должно имѣть свою причину*. Въ этомъ положеніи, равно какъ и въ томъ, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, мы имѣемъ идею, независимую отъ опыта, идею, всеобщность которой опытъ не можетъ провѣрить.

И такъ, мы принуждены признать, что умъ прибавляетъ нѣчто отъ себя къ чувственному опыту, и это нѣчто, прибавляемое имъ, не только не зависитъ отъ опыта, но имѣетъ характеръ достовѣрности и всеобщности, на что никогда не можетъ претендовать опытъ. Достовѣрность опыта всегда ограничена; онъ никогда не можетъ имѣть характера всеобщности, какъ бы богатъ онъ ни былъ: черезъ тысячу лѣтъ можетъ быть доказана его ошибочность. Такъ, всѣ признавали, что всѣ вороны чернаго цвѣта: долгій опытъ подтверждалъ это мнѣніе; однако нашлись бѣлыя вороны, и опытъ долженъ былъ признать свою ошибку. То же самое было и съ движеніемъ солнца: всѣ признавали на основаніи опыта, что оно движется вокругъ земли. Непреложно истинное, что вообще и необходимо признается всѣми людьми, не можетъ быть основано на опытѣ, а должно исходить изъ законовъ ума. Таковы математическія истины; онѣ истины не потому, какъ нерѣдко говорятъ, что математика есть абстрактная наука о формахъ и отношеніяхъ, но потому, что она основана на необходимыхъ законахъ нашей умственной организаціи.

[1]) *Kritik*, кн. 1, гл. II, § 9.

Въ этихъ синтетическихъ сужденіяхъ *à priori*, заключается основа достовѣрности, которой обусловливается правдивость человѣческаго ума. Хотя, говоритъ Кантъ, мы никогда не можемъ знать *соотвѣтствуютъ-ли* наши понятія о вещахъ вещамъ *per se*, но мы можемъ знать какія понятія должны о нихъ имѣть всѣ люди; хотя мы не можемъ знать имѣетъ-ли наше знаніе объективную истину, но мы можемъ быть увѣрены въ его субъективной истинности.

Когда принципъ достовѣрности былъ найденъ, то для его подтвержденія необходимо было опредѣлить насколько онъ можетъ служить основой для науки. Кантъ показалъ, что онъ составляетъ основу всѣхъ наукъ. Никто не споритъ, говоритъ онъ, о математикѣ или логикѣ или высшихъ отрасляхъ физики, а если и спорятъ, то споры скоро оканчиваются. Но въ метафизикѣ споры безконечны. Отчего это? Просто оттого, что логика, математика и высшія отрасли физики суть наука объ общностяхъ: онѣ занимаются не измѣнчивыми и случайными свойствами, но постоянными и всеобщими. Логика состоитъ изъ ряда правилъ, которые могутъ быть сведены къ извѣстнымъ вполнѣ очевиднымъ положеніямъ. Эти положенія, сведенныя къ своимъ принципамъ, суть ничто иное, какъ законы человѣческаго ума. Эти законы неизмѣнны, потому что человѣческая природа неизмѣнна. Математика, точно также, есть изученіе извѣстныхъ неизмѣнныхъ свойствъ, которыя не существуютъ въ природѣ, но суть продукты ума, на основаніи данныхъ, сообщенныхъ ему природой, при чемъ умъ откладываетъ все, что находитъ въ этихъ данныхъ измѣнчиваго и недостовѣрнаго: напр. въ равностороннемъ треугольникѣ существенныя свойства отдѣляются отъ какого-либо треугольнаго *тѣла* и разсматриваются только самыя свойства.

Въ физикѣ со временъ Галилея, люди увидѣли, что они сами судьи, а не пассивные ученики природы. Они ставятъ себѣ задачи *à priori* и, для рѣшенія ихъ, изслѣдуютъ природу, дѣлаютъ опыты, которые направляются разумомъ. Имѣя дѣло съ природой они все-таки руководствуются разумомъ, въ ней они ищутъ принциповъ разума, и физика, только становясь раціональной, становится наукой. И опять мы видимъ, что наука основана на законахъ ума.

Такимъ образомъ законы, образующіе основаніе логики, математики и физики, суть ничто иное, какъ законы человѣческаго ума. Слѣдовательно въ природѣ человѣческаго ума должна заключаться достовѣрность для всѣхъ наукъ, а принципы этой достовѣрности суть всеобщность и необходимость.

Такимъ образомъ, психологія дѣлается основой всей философіи; къ Кантовской психологіи мы и перейдемъ теперь.

§ III. Психологія Канта.

Доказано, что не все наше знаніе получается изъ опыта.

Что все, доставляемое имъ, носитъ характеръ случайности и измѣнчивости.

Что умъ вноситъ также свой элементъ, и этотъ элементъ составляетъ необходимое условіе всякаго знанія; а безъ него знаніе невозможно.

Что этотъ элементъ имѣетъ характеръ всеобщности и необходимости.

И что принципъ всякой достовѣрности и есть именно эта всеобщность и эта необходимость.

Теперь намъ остается разсмотрѣть природу ума и опредѣлить отличительный характеръ обоихъ элементовъ знанія, объективнаго и субъективнаго. Сенсуалистская школа говоритъ, что все наше знаніе происходитъ отъ чувствъ. Кантъ же утверждаетъ, что половина знанія происходитъ отъ чувствъ, а другая половина, имѣющая совсѣмъ другое происхожденіе, *неразрывно связана съ первою половиною*. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы утверждать вмѣстѣ съ картезіанцами, что кромѣ идей, пріобрѣтаемыхъ посредствомъ чувствъ, существуютъ еще идеи врожденныя, не зависящія отъ чувствъ, Кантъ говоритъ, что *всѣ* наши идеи имѣютъ двойственное происхожденіе и что эта двойственная кооперація субъекта и объекта *необходима* для всякаго знанія.

Постараемся уяснить себѣ цѣль Канта. Онъ называетъ свое великое произведеніе *критикой чистаго разума*, это — изслѣдованіе ума съ цѣлью открыть его *апріорные* принципы. Онъ называетъ эти принципы *чистыми* потому, что они *апріорны*, лежатъ внѣ сферы опыта и выше его. Доказавъ, что уму присущи *нѣкоторые* чистые принципы, нѣкоторыя идеи, независящія отъ опыта, а потому *апріорныя*. Кантъ переходитъ къ изслѣдованію сколько ихъ именно. Слѣдовательно, въ его критикѣ мы должны искать только изложенія апріорныхъ принциповъ. Онъ вовсе не касается сущности воспріятія и довольствуется тѣмъ фактомъ, что у насъ есть ощущенія, а также и идеи, не происходящія изъ ощущенія.

Не-я и *я*, объективный міръ и субъективный умъ, будучи поставлены лицомъ къ лицу, совмѣстно производятъ знаніе. Здѣсь мы имѣемъ дѣло только съ субъектомъ. Что мы находимъ въ немъ? Во первыхъ, чувствительность — способность испытывать вліяніе объектовъ: Кантъ называетъ эту способность *воспріимчивостью* ума: она совершенно пассивна. Умъ получаетъ представленія объ объектахъ (т.-е. ощущенія). Во-вторыхъ, разсудокъ (*Verstand*)— способность познавать объекты съ помощью представленій, сообщаемыхъ нашей чувствительностью: это способность *активная;* въ противоположность чувствительности, она *самопроизвольна*.

Но наша чувствительность, хотя она и пассивна, но имѣетъ свои законы или условія, и чтобы найти ихъ, мы должны отдѣлить все разнообразное и сложное въ нашихъ ощущеніяхъ отъ того, что остается постоянно неизмѣннымъ. Кантъ называетъ сложный и разнообразный элементъ *матерьяломъ;* а неизмѣнный элементъ— *формою*. Слѣдовательно, чтобы узнать первичныя условія нашей чувствительности, мы должны открыть неизмѣнные элементы всѣхъ ощущеній.

Этихъ неизмѣнныхъ элементовъ два: *пространство* и *время*. Они суть формы нашей чувствительности. Пространство есть форма нашей внѣшней чувствительности; время же есть форма и внутренней и внѣшней.

Какъ бы вы ни анализировали ощущенія, вызываемыя внѣшними предметами, вы не въ состояніи отрѣшить ихъ отъ формы пространства. Невозможно представить себѣ тѣло внѣ пространства; но можно представить пространство безъ тѣла. Если бы вся матерія исчезла, то и тогда представленіе о пространствѣ было бы возможно. Поэтому пространство есть необходимое условіе ощущенія—форма внѣшней чувствительности. Оно не дается матерьялами ощущенія; такъ какъ мыслимо исчезновеніе всѣхъ объектовъ, но немыслимо исчезновеніе пространства. Если же оно не заключается въ матерьялахъ, то должно, слѣдовательно, составлять форму.

Подобнымъ же разсужденіемъ доказывается, что и время есть форма нашей чувствительности, какъ внутренней, такъ и внѣшней. Мы не можемъ представить себѣ предметы иначе, какъ существующими во времени, между тѣмъ какъ существованіе времени мыслимо при отсутствіи предметовъ. Предметы, доступные нашей чувствительности, доступны ей *послѣдовательно* и эта послѣдовательность и есть форма нашей чувствительности.

Таковы два необходимыя условія всякаго ощущенія, двѣ формы,

въ которыя *мы* облекаемъ весь разнообразный матерьялъ нашей чувствительности. Очевидно, что эти двѣ идеи пространства и времени не могутъ быть даны внѣшнимъ матерьяломъ, слѣдовательно, онѣ не выводятся изъ опыта; вѣдь—онѣ *апріорныя*, или, какъ называетъ ихъ Кантъ, *чистыя интуиціи*.

Покончивъ съ этимъ вопросомъ, онъ приступаетъ къ своему знаменитому изслѣдованію вопроса: *имѣютъ-ли Пространство и Время какую-либо объективную реальность?*

Мы не станемъ приводить его аргументовъ, хотя они и заслуживаютъ изученія, какъ прекрасныя діалектическія упражненія, мы укажемъ лишь на ихъ конечный результатъ. Этотъ результатъ легко предвидѣть. Если Пространство и Время суть формы нашей чувствительности, и не даны намъ ни опытомъ, ни представляющимся намъ внѣшнимъ матерьяломъ, то мы предположимъ, что они не существуютъ внѣ нашей чувствительности. Мнѣніе Канта, что Пространство и Время суть формальные элементы мысли, неимѣющіе соотвѣтствующей объективной реальности, было опровергнуто Гербертомъ Спенсеромъ, который показалъ, что гипотеза опыта лучше объясняетъ происхожденіе этихъ понятій. Я не рѣшаюсь прерывать изложеніе взглядовъ Канта какими-либо цитатами, но прибавлю мое собственное убѣжденіе, что Пространство и Время суть такія-же объективныя реальности, какъ и плотность, цвѣтъ и т. д. Другими словами, хотя въ томъ видѣ, какъ мы постигаемъ ихъ, они чисто субъективны и существуютъ *какъ* Пространство и Время, не внѣ насъ, а въ насъ самихъ, но тѣмъ не менѣе существуетъ также *нѣкоторая* внѣшняя реальность, соотвѣтствующая нашему субъективному состоянію, подобно тому, какъ плотности, цвѣту и т. д. должны соотвѣтствовать нѣкоторые объекты, ибо иначе не могло-бы составиться понятія о плотности, цвѣтѣ и т. д.

Возвратимся къ изложенію и послѣдуемъ за анализомъ Канта формъ разсудка. Признавъ, что формы чувствительности суть Пространство и Время, мы переходимъ къ высшимъ операціямъ ума. Функція разсудка есть сужденіе. Способность сужденія чрезвычайно активна; съ помощью ея воспріятія, доставляемыя нашей чувствительностью, возводятся въ понятія (*Begriffe*). Если-бы у насъ была только одна чувствительность, то мы имѣли-бы ощущенія, но не знанія. Разсудку обязаны мы своими знаніями. Какимъ же образомъ онъ доставляетъ намъ знаніе? Все разнообразіе нашихъ ощущеній онъ приводитъ къ единству, онъ связываетъ ихъ

вмѣстѣ и одно объясняетъ другимъ посредствомъ разсудка. Ощущеніе само по себѣ можетъ быть только ощущеніемъ: нѣсколько ощущеній суть не болѣе, какъ нѣсколько ощущеній, сами по себѣ они никакъ не могутъ образовать понятій. Но, если какая-либо связующая способность соединяетъ одно ощущеніе съ другимъ, приводитъ различныя ощущенія къ единству, обнаружитъ и сольетъ въ одно сходства, существующія среди разнообразія—вотъ это и есть процессъ, совершаемый разсудкомъ при помощи воображенія, памяти и сознанія.

Наши чувства, приходя въ соприкосновеніе съ внѣшнимъ міромъ испытываютъ дѣйствіе объектовъ извѣстнымъ, опредѣленнымъ образомъ. Результатъ этого дѣйствія Кантъ называетъ *представленіемъ (Vorstellung)* по отношенію къ представляемому объекту; *созерцаніемъ (Anschauung)* по отношенію къ испытываемому дѣйствію. Эти созерцанія превращаются разсудкомъ въ понятія; ощущеніе становится мыслью.

Разсудокъ относится къ чувствительности точно также, какъ чувствительность относится къ внѣшнимъ предметамъ. Онъ налагаетъ извѣстныя формы на матерьялъ, доставляемый ощущеніями, точно также, какъ чувствительность налагаетъ формы пространства и времени на объекты, представляющіеся ей. Эти формы разсудка суть законы его дѣятельности.

Для открытія этихъ формъ мы должны спросить себя: въ чемъ состоитъ функція разсудка?—Въ сужденіи. Сколько существуетъ разрядовъ сужденій? Другими словами; какія неизмѣнныя условія возможности сужденія? Этихъ условій четыре: количество, качество, отношеніе и модальность. Всякое сужденіе можетъ быть отнесено къ одной изъ этихъ группъ.

Каждая изъ этихъ группъ подраздѣляется такъ: 1) Когда мы судимъ о какомъ-либо предметѣ подъ формой *количества*, то мы разсматриваемъ его или какъ единицу, или какъ множество, или-же, соединяя и то и другое, судимъ о немъ, какъ о цѣломъ. 2) Точно также *качество* можетъ быть: реальность, отрицаніе, ограниченіе. 3) *Отношеніе* можетъ быть отношеніемъ субстанціи и внѣшняго признака, причины и дѣйствія, или акціи и реакціи. 4) *Модальность* можетъ быть возможностью, существованіемъ или необходимостью.

Таковы знаменитыя *категоріи* Канта. Онѣ немногимъ лучше Аристотельскихъ, которыя мы признали безполезными. Хотя Кантъ, какъ указываетъ сэръ Гамильтонъ, имѣлъ совсѣмъ другую цѣль,

чѣмъ Аристотель, но въ результатѣ получилось только нѣчто тяжеловѣсное, не способное оказать никакого содѣйствія нашимъ изслѣдованіямъ, хотя и очень соблазнительное для любителей словесныхъ различеній.

Кантъ находитъ эти категоріи *чистыми формами* разсудка. Онѣ дѣлаютъ мысль возможной; онѣ—неизмѣнныя условія всякаго понятія: онѣ служатъ знакомъ возведенія разсудкомъ въ высшую степень матерьяловъ, доставляемыхъ чувствами.

Кантъ утверждаетъ, что своими категоріями онъ разрѣшилъ вторую половину вопроса: возможны-ли синтетическія апріорныя сужденія? Всѣ синтетическія сужденія по категоріямъ *апріорны*. Но мы еще не исчерпали всѣхъ способностей ума. Чувствительность даетъ намъ созерцанія (воспріятія), разсудокъ даетъ понятія, но есть еще другая, высшая способность разума (*Vernunft*), чистыя формы которой мы должны найти.

Разсудокъ опредѣляется Кантомъ какъ способность сужденія (*Vermœgen der Urtheile*); разумъ же есть способность дѣлать умозаключенія, выводить слѣдствія изъ данныхъ посылокъ (*Vermœgen der Schlüsse*). Разумъ приводитъ все разнообразіе понятій къ окончательному единству. Онъ переходитъ отъ общности къ общности пока не достигнетъ *безусловнаго*. Каждое понятіе должно быть сведено къ какой-нибудь общей идеѣ, а эта идея—къ какой-либо идеѣ еще болѣе общей и такъ далѣе до тѣхъ поръ, пока мы не дойдемъ до окончательнаго и безусловнаго принципа, до Бога.

Разумъ не только приводитъ частное къ общему, но также выводитъ частное изъ общаго: такъ, когда я говорю: «Петръ смертенъ», я вывожу это частное положеніе изъ общаго: «Всѣ люди смертны; и этотъ выводъ, очевидно, не зависитъ отъ опыта, такъ какъ Петръ въ настоящее время живъ и изъ опыта я не могу убѣдиться въ противномъ. Эти два процесса приведенія частнаго къ общему и выводъ частнаго изъ общаго и образуютъ умозаключенія.

Разумъ имѣетъ три чистыя формы или идеи, какъ называетъ ихъ Кантъ, заимствуя этотъ терминъ у Платона. Идеи эти совершенно независимы отъ опыта: онѣ выше чувствительности, выше разсудка; ихъ область—разумъ, ихъ назначеніе—сообщать единство и связность нашимъ понятіямъ.

Разсудокъ можетъ составлять нѣкоторыя общія понятія, напр., о человѣкѣ, животномъ, деревѣ, но эти общія понятія подчинены еще болѣе общей идеѣ, обнимающей всѣ эти общія понятія, точно

также какъ понятіе о человѣкѣ обнимаетъ различныя частности, каковы: кости, кровь, мускулы, и т. д. Эта идея есть идея вселенной.

Точно также всѣ измѣненія мыслящаго существа, всѣ ощущенія, мысли и страсти, должны объединяться въ какой-либо общей идеѣ, которая была-бы конечнымъ основаніемъ и условіемъ возможности этихъ измѣненій, нуменомъ этихъ феноменовъ. Эта идея есть идея *ego*—идея личности, души.

Такимъ образомъ, приведя всѣ особенности *ego* къ безусловному единству—душѣ, а всѣ особенности *non-ego* къ безусловному единству—міру, задача Канта, повидимому, оканчивается. Но, по болѣе глубокомъ размышленіи, онъ находитъ, что эти двѣ идеи предполагаютъ третью,—единство болѣе высшее, источникъ какъ міра, такъ и *ego*—это единство есть Богъ.

Богъ, душа и міръ суть три идеи разума, законы его дѣятельности, *чистыя формы* его бытія. Онѣ относятся къ разуму, какъ Пространство и Время относятся къ чувствительности, и какъ категоріи относятся къ разсудку.

Но эти идеи суть чисто *регулятивныя*: онѣ воздѣйствуютъ на понятія, какъ разсудокъ воздѣйствуетъ на ощущенія; онѣ дѣлаютъ выводы, но не созерцаютъ, никогда не стоятъ лицомъ къ лицу съ своими объектами. Поэтому, разумъ безсиленъ, когда примѣняется къ такимъ предметамъ, которые лежатъ внѣ сферы разсудка; въ такомъ случаѣ, онъ можетъ выводить только фальшивыя, обманчивыя заключенія. Когда онъ пытается выйти изъ своей сферы, берется за рѣшеніе вопросовъ о Богѣ и о мірѣ,—то впадаетъ въ безконечныя противорѣчія.

«Мы считаемъ совершенно вѣрнымъ Кантовскій анализъ времени и пространства, какъ условій мысли, говоритъ Гамильтонъ, но дедукцію его категорій разсудка и идей спекулятивнаго разума не можемъ не считать произведеніемъ великаго, но заблуждающагося ума»; мы же, не считая убѣдительнымъ даже его анализъ Пространства Времени, можемъ повторить это сужденіе съ большею рѣшительностью.

IV. Слѣдствія психологіи Канта.

Мы вкратцѣ изложили главные пункты Кантовскаго анализа ума. Намъ остается теперь разсмотрѣть слѣдствія этаго анализа.

Великій очередный вопросъ заключался въ слѣдующемъ: *Существуютъ-ли у насъ или нѣтъ какія-либо идеи обсолютно, объективно истинныя?* Прежде чѣмъ отвѣтить на это, необходимо рѣшить другой вопросъ: *Существуютъ ли, или нѣтъ идеи, независимыя отъ опыта?* Ибо, если такихъ идей нѣтъ, то и нечего приступать къ рѣшенію перваго вопроса: нашему опыту подлежитъ только относительное, случайное, *субъективное*; для рѣшенія же этого вопроса, мы должны владѣть обсолютной, необходимой, *объективной* истиной.

Кантъ отвѣчаетъ на второй вопросъ утвердительно. Его *Критика* была тщательнымъ доказательствомъ существованія идей, независимыхъ отъ опыта и ни въ какомъ случаѣ не могущихъ быть объяснимыми опытомъ. Но на второй вопросъ онъ отвѣчаетъ отрицательно. Онъ утверждаетъ, что наши идеи по самому существу ихъ субъективны и слѣдовательно не могутъ быть объективно истинны. Онъ не отрицаетъ существованія внѣшняго міра; напротивъ того, признаетъ его, но отрицаетъ, чтобы мы могли познавать его: онъ признаетъ внѣшній міръ по самой сущности своей непознаваемымъ.

Міръ существуетъ, т. е. существуютъ нумены воспринимаемыхъ нами различныхъ феноменовъ. Міръ неизвѣстенъ намъ какъ онъ есть *per se*, а только какъ онъ представляется *намъ*, какимъ онъ есть въ нашемъ знаніи о немъ. Онъ *является* намъ, слѣдовательно, только его явленія могутъ быть намъ извѣстны; самъ же міръ долженъ навсегда остаться неизвѣстнымъ, ибо, чтобы стать извѣстнымъ, онъ долженъ явиться намъ, т. е. долженъ подойти подъ условія нашей чувствительности, облечься въ формы Пространства и Времени, подойти подъ условія нашего разсудка, и облечься въ категорическія формы.

Представимъ себѣ объектъ лицомъ къ лицу съ субъектомъ. Прежде чѣмъ субъектъ можетъ воспринять дѣйствіе объекта, т. е. прежде чѣмъ возможно ощущеніе, объектъ во время процеса ощущенія долженъ быть видоизмѣненъ формами нашей чувствительности: это его первое измѣненіе. Затѣмъ, прежде чѣмъ ощущеніе станетъ мыслью, оно должно подвергнуться вліянію категорій разсудка: это второе измѣненіе объекта [1]).

Знать объектъ *per se*, т. е. внѣ измѣненій, которымъ онъ подвергается въ субъектѣ, очевидно невозможно, ибо самъ субъектъ и есть познающее, а познаетъ онъ не иначе, какъ подъ условіями, производящими эти измѣненія.

---

[1]) Ср. съ тѣмъ, что было говорено о превращеніи впечатлѣній въ ощущенія.

Знаніе, по своему существу, имѣетъ чисто субъективный, *ergo* относительный характеръ. Всѣ попытки выйти изъ сферы субъективнаго—напрасны и безнадежны; неблагоразумно также сѣтовать на то, что мы заточены, стѣснены, «замкнуты» въ этой сферѣ, изъ которой намъ никогда не удастся выбраться. Это было-бы все равно, какъ еслибъ птица, почувствовавъ сопротивленіе воздуха, пожелала-бы очутиться въ in vacuo (въ пустотѣ) думая, что тамъ ей было-бы совершенно легко летать. Будемъ, поэтому, довольствоваться нашей областью, вмѣсто того, чтобы пускаться въ опасныя моря за поисками областей, недоступныхъ человѣку. Уяснимъ себѣ нашу слабость.

Первое слѣдствіе. Знаніе вещей *per se* (*Dinge an sich*) невозможно, пока знаніе находится въ тѣхъ условіяхъ, въ какихъ оно теперь; слѣдовательно, онтологія, какъ наука, невозможна.

Но, могутъ спросить, если мы никогда не можемъ узнать нумена (*Dinge an sich*), то какъ можемъ мы знать, что онъ существуетъ? Его существованіе есть необходимый постулатъ. Хотя мы можемъ только знать видимости предметовъ, но принуждены заключить, что существуютъ и самые предметы. Такъ въ явленіи радуги мы открываемъ, что это лишь видимость нѣсколькихъ капель воды: капли-же эти, хотя и обязаны намъ своей формой, цвѣтомъ и т. д., но тѣмъ не менѣе онѣ существуютъ. Онѣ существуютъ не какъ водяныя капли, ибо водяныя капли суть только феноменъ; но есть нѣчто неизвѣстное, нѣчто такое, что, вліяя на нашу чувствительность, кажется намъ водяными каплями. Объ этомъ неизвѣстномъ нѣчто мы ничего не можемъ сказать, кромѣ того, что оно необходимо существуетъ, такъ какъ дѣйствуетъ на насъ. Мы сознаемъ производимое на насъ дѣйствіе. Мы сознаемъ также, что то, что дѣйствуетъ на насъ, должно быть чѣмъ-то отличнымъ отъ насъ. Это открываетъ намъ законъ причинности.

Феноменъ, насколько онъ есть видимость, предполагаетъ нуменъ—вещь, которая *является*; но этотъ нуменъ, составляющій необходимый постулатъ, есть для насъ лишь отрицаніе. Онъ никакъ не можетъ быть положительно извѣстенъ, а можетъ быть извѣстенъ только подъ условіемъ ощущенія и разсудка, *ergo*, какъ феноменъ.

Второе слѣдствіе. Существованіе внѣшняго міра есть необходимый постулатъ, но мы можемъ только логически признавать это

¹) Ср. прекрасное мѣсто у Канта въ концѣ *Einleitung*.

существованіе. Изъ предшествующаго оказывается, что мы не можемъ знать вещи *per se*; слѣдовательно, мы никогда не можетъ сказать о нашемъ знаніи, что оно объективно истинно.

Но, если наше знаніе субъективно и относительно, можемъ ли мы имѣть достовѣрность? не приходится-ли намъ обратиться къ скептицизму? Нѣтъ.

Третье слѣдствіе. Знаніе наше, хотя и относительно, *достовѣрно*. У насъ есть идеи независимыя отъ опыта; и эти идеи имѣютъ характеръ всеобщности и необходимости. Хотя мы и не имѣемъ права сказать, что наше субъективное знаніе вполнѣ истинно, какъ выраженіе объективнаго факта, но мы все таки принуждены заключить, что въ своей собственной сферѣ оно истинно.

Четвертое слѣдствіе. Достовѣрность сознанія признается.

Пятое слѣдствіе. Съ достовѣрностью сознанія признается и достовѣрность нравственности.

Въ этомъ послѣднемъ отношеніи мы видимъ великое значеніе кантовскаго анализа ума. Тѣ, кто упрекаетъ его въ томъ, что, подобно Юму, онъ въ концѣ концовъ пришелъ къ скептицизму, имѣютъ, конечно, въ виду только его *критику чистаго разума*, которая, какъ мы уже замѣтили, дѣйствительно даетъ научное основаніе скептицизма. Кантъ доказываетъ, что наше знаніе относительно, что мы не вправѣ предполагать, что внѣшніе предметы и на самомъ дѣлѣ таковы, какими мы постигаемъ ихъ: однимъ словомъ, что онтологія невозможна.

До этихъ поръ Кантъ идетъ по одной дорогѣ съ Юмомъ. Это пунктъ, до котораго они оба доходятъ, предѣлъ, который единогласно ставятъ силамъ нашего ума. Но различное пониманіе ими природы ума привело ихъ, какъ мы выше замѣтили, къ различію относительно достовѣрности нашего знанія. Кантъ доказывалъ, что сознаніе, въ своей сферѣ, достовѣрно, что въ сознаніи заключаются извѣстные элементы, не вытекающіе изъ опыта, но необходимо *истинные*; отсюда слѣдуетъ, что все, находящееся въ сознаніи независимо отъ опыта, заслуживаетъ безусловнаго довѣрія.

Если я нахожу въ сознаніи идею Бога, міра и добродѣтели, то я не могу не вѣрить въ Бога, въ міръ, въ добродѣтель. Эта вѣра моя, правда, практическая, а не теоретическая; она основана на *достовѣрности*, а не на *доказательствахъ*; она конечный фактъ, котораго я не могу отвергнуть, а не заключеніе, выведенное разумомъ.

Всѣ усилія доказать существованіе Бога безплодны. Разумъ со-

вершенно не компетентенъ въ этомъ вопросѣ. Не менѣе безплодна попытка проникнуть въ сущность вещей, признать вещи *per se*, познать нумены. Но тѣмъ не менѣе, убѣжденіе, что Богъ и міръ существуютъ, неотразимо.

Поэтому, есть другая достовѣрность, кромѣ той, которая получается съ помощью доказательствъ, есть достовѣрность нравственная, основанная на вѣрѣ. Я не могу сказать: «нравственно достовѣрно, что Богъ существуетъ», но я долженъ сказать: «во мнѣ есть нравственная увѣренность, что Богъ существуетъ».

Въ этомъ и заключается основа *критики практическаго разума*, изслѣдованіе разума не чисто теоретическаго, но практическаго. Человѣкъ есть существо столько-же дѣятельное, сколько и познающее. Эта дѣятельность должна имѣть какой-нибудь принципъ и этотъ принципъ и есть *свобода воли*.

Какъ въ теоретической части системы Канта мы видимъ, что предполагается существованіе сверхчувственнаго и безусловнаго (подъ именемъ вещей *per se*), не подлежащаго ни знанію, ни опредѣленію; такъ и въ практической части его системы мы находимъ принципъ свободы, совершенно абстрактный, неопредѣлимый. Онъ осуществляется въ дѣйствіяхъ.

Въ самой природѣ своего сознанія человѣкъ находитъ существованіе нѣкоторыхъ правилъ, которымъ онъ необходимо долженъ подчинять свои поступки, подобно тому, какъ по самой природѣ своего разума онъ вынужденъ подчинять извѣстнымъ законамъ матерьялы, доставляемые ему извнѣ. Эти нравственные законы имѣютъ также характеръ всеобщности и необходимости. Идея добродѣтели никогда не могла-бы быть пріобрѣтена опытомъ, ибо всѣ извѣстные добродѣтельные поступки гораздо ниже того идеала который мы признаемъ за образецъ. Неизмѣнную идею справедливости люди также находятъ въ своей совѣсти, *à priori*. Нѣкоторые философы, однако, отрицаютъ это: но они отрицаютъ вообще всѣ *апріорныя* идеи. Они ссылаются на жестокіе обычаи нѣкоторыхъ дикихъ народовъ въ доказательство того, что идея справедливости не всеобща [1]). Такъ, есть племена, убивающія своихъ стариковъ, когда они становятся слишкомъ слабы; они испытываютъ ихъ силу, заставляя держаться за вѣтку сильно раскачиваемаго дерева и всѣ упавшіе признаются слишкомъ слабыми, чтобы жить. Но даже и здѣсь, несмотря на жестокость, мы видимъ основную идею справедливости. Отчего эти дикари не представляютъ стариковъ всѣмъ ужасамъ голода и болѣзней? Зачѣмъ подвергаютъ они ихъ испытанію? Всматриваясь въ разнообразные обычаи различныхъ народовъ, населяющихъ землю, мы увидимъ у нихъ различныя понятія о томъ, что справедливо и несправедливо; но *апріорная* идея справедливости, нравственный законъ, отъ котораго ни одна совѣсть не можетъ быть свободна—*это* мы найдемъ повсюду.

Мы сожалѣемъ, что мѣсто не позволяетъ намъ подробнѣе изложить систему нравственности Канта и его благородную защиту великой идеи долга. Но мы уже довольно показали зависимость его *критики практическаго разума* отъ принциповъ его *критики чистаго разума*; зависимость, которую нѣкоторые легкомысленные критики назвали нефилософскимъ компромиссомъ.

[1]) Здѣсь Кантъ намекаетъ на Локка.

§ V. Разборъ основныхъ принциповъ Канта.

Система Канта представляетъ нашему вниманію три важные пункта:

1. Она указываетъ предѣлы силамъ человѣческаго разума и ясно ограничиваетъ область научнаго изслѣдованія. Въ этомъ отношеніи она скептична и даетъ скептицизму страшное оружіе.

2. Она признаетъ, что знаніе, кромѣ опыта, имѣетъ еще другой источникъ и что идеи, добытыя именно этимъ путемъ, необходимо истинны. Этимъ устанавливается достовѣрность сознанія, а скептицизмъ разбивается.

3. Она основываетъ на этой достовѣрности сознанія систему нравственности, вѣру въ будущую жизнь и въ существованіе Бога.

Въ своемъ изложеніи философіи Канта мы воздержались отъ критики, увѣренные, что это завело бы насъ далеко за предѣлы нашей задачи, далѣе простого разбора однихъ основныхъ принциповъ. Изъ вышеупомянутыхъ трехъ пунктовъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи ихъ, мы находимъ, что можемъ ограничиться анализомъ одного второго.

Соглашаясь съ первымъ пунктомъ, т. е. что мы не въ состояніи знать вещи *per se*, мы отказываемся отъ философіи, какъ отъ дѣла, превышающаго человѣческій разумъ. Скептицизмъ становится единственнымъ результатомъ онтологическихъ умозрѣній. Но, такой исходъ, могущій имѣть глубокое вліяніе на практическую

жизнь, предотвращается утвержденіемъ, что у насъ существуютъ идеи, независимыя отъ опыта. Таковъ второй пунктъ. Еслибъ оказалось, что этотъ второй пунктъ несостоятеленъ, то въ результатѣ ничего бы не могло получиться, кромѣ скептицизма. Отъ второго же пункта зависитъ и третій.

Слѣдовательно, второй пунктъ становится центральнымъ и жизненнымъ пунктомъ всей системы Канта и на немъ мы должны сосредоточить все наше вниманіе. Мы можемъ смѣло обойти молчаніемъ весь этотъ критицизмъ, который въ большомъ ходу въ Германіи и Франціи, толкующій о невозможности отдѣлить объективный элементъ отъ субъективнаго въ знаніи, представляющемъ, по общему признанію, продуктъ соединенія субъекта съ объектомъ. Если мы даже и допустимъ это, то все-таки жизненный вопросъ отъ этого нисколько не измѣнится. Тоже самое можетъ быть сказано и о нелогичности Канта, допускающаго относительно практическаго разума то, что онъ отрицаетъ по отношенію къ чистому разуму. Жизненный пунктъ его системы, повторяемъ, есть вопросъ о томъ, существуютъ ли идеи, независимыя отъ опыта. Въ этомъ вся суть.

Но что придаетъ ему эту важность? Убѣжденіе, что если мы являемся въ этомъ мірѣ съ нѣкоторыми врожденными принципами истины, то эти принципы не могутъ быть ложны; что если, напр., принципъ причинности предшествуетъ всякому опыту и не отдѣлимъ отъ ума, то мы принуждены признать его безспорной истиной.

Остановимся на этомъ вопросѣ. Мы ограничимся его разборомъ, потому что, какъ извѣстно, Кантъ приведенъ былъ къ своей системѣ умозрѣніями Юма о причинности, самой важной изъ всѣхъ *апріорныхъ* идей. Если окажется, что она зависитъ отъ опыта, то всѣ апріорныя идеи должны быть также отвергнуты. Вотъ орѣхъ, который намъ нужно раскусить, его ядро есть ядро всего вопроса. Разсмотримъ сначала эти необходимыя истины, которыя д-ръ Уэвелль называетъ *апріорными* идеями.

Двѣ параллельныя линіи никогда не встрѣчаются — вотъ необходимая истина, т. е. она необходимо вытекаетъ изъ опредѣленія прямой линіи. Но называть ее *апріорной* истиной, истиной независящей отъ опыта, кажется намъ крайне несовершеннымъ анализомъ умственныхъ отправленій. Существуетъ попытка доказать, что эта истина никогда не можетъ быть пріобрѣтена путемъ опыта, такъ какъ она вызываетъ всеобщее согласіе и такъ какъ опытъ никакъ не могъ придать ей характера необходимости. Вотъ

аргументъ д-ра Уэвелля: какъ бы далеко мы ни продолжали двѣ параллельныя линіи, но мы не всостояніи продолжать ихъ до безконечности и опытъ можетъ сказать намъ совершенно противное: возможно, что эти линіи начнутъ сближаться тотчасъ съ того пункта, до котораго мы ихъ довели, и въ концѣ концовъ встрѣтятся. На какомъ же основаніи мы можемъ утверждать, что это невозможно? Другими словами, откуда мы знаемъ, что эта акціома абсолютно вѣрна? Ясно, что мы это знаемъ *не* изъ опыта, говоритъ д-ръ Уэвелль, слѣдуя за Кантомъ.

Мы отвѣтимъ: да, ясно, что *изъ* опыта: ибо нашъ опытъ относительно *двухъ параллельныхъ линій* показываетъ, что онѣ *не могутъ* замыкать пространство. Д-ръ Уэвелль говоритъ, что какъ-бы опытъ ни убѣждалъ насъ въ противномъ, но возможно, что линіи начнутъ съ какого-нибудь отдаленнаго пункта сближаться и эту недостаточность опыта онъ хочетъ исправить *апріорной* истиной. Но на самомъ дѣлѣ происходитъ какъ разъ наоборотъ. Умъ безспорно имѣетъ наклонность воображать, что двѣ линіи *соединятся* въ какой-либо пунктъ; но *опытъ* исправляетъ эту наклонность. Въ природѣ существуетъ много аналогій, наводящихъ на мысль о встрѣчѣ двухъ линій, и только лишь разсудочный опытъ можетъ доставить намъ доказательство, которое д-ръ Уэвелль приписываетъ идеямъ, независимымъ отъ всякаго опыта. Какое мы имѣемъ доказательство, что двѣ параллельныя линіи не могутъ замыкать пространства? Главное доказательство состоитъ въ томъ, что какъ скоро двѣ линіи *пріобрѣтаютъ способность замыкать пространство*, онѣ *теряютъ свойство параллельности*, онѣ перестаютъ быть *прямыми* линіями, а дѣлаются *ломаными*. Продолжая въ умѣ двѣ параллельныя линіи до безконечности, мы невольно заставляемъ ихъ сближаться, и можемъ исправить это только съ помощью нашего опытнаго знанія о параллельныхъ линіяхъ, мы должны вызвать въ своемъ умѣ отчетливое представленіе о прямой линіи, и тогда станетъ для насъ ясно, что двѣ подобныя линіи не могутъ замыкать пространства.

Вся трудность заключается въ ясности или неясности, съ какой умъ представляетъ себѣ прошедшій опытъ. «Но облекайте свои слова въ идеи, говоритъ Гербертъ Спенсеръ, и вы дойдете до всякихъ заключеній. Можно спокойно признавать положеніе, что цѣлое равно части, пока не вообразишь себѣ ни цѣлаго, ни части» [1]). Но какъ скоро мы вызовемъ въ умѣ идею параллельныхъ

[1]) *Prinsiples of Philosophy*, p. 49.

линій, то вмѣстѣ съ этимъ ему предстанетъ невозможность ихъ встрѣчи, и только когда эта идея утратитъ свою отчетливость, то дѣлается мыслимой идея объ ихъ встрѣчѣ.

«Необходимыя истины, говоритъ д-ръ Уэвелль, суть тѣ, которыя показываютъ намъ, что заключающееся въ нихъ положеніе не только *истинно*, но и *должно* быть истинно; отрицаніе ихъ не только ложно, но и невозможно, противоположнаго которымъ мы не можемъ ни представить себѣ, ни предположить никакими усиліями воображенія. Что такія истины существуютъ, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Возьмемъ, напр., числовыя отношенія. Три и два составляютъ пять. Мы не можемъ представить себѣ, чтобы это было иначе. Никакимъ извращеніемъ мысли мы не можемъ вообразить, что три и два составляютъ семь».

Что д-ръ Уэвелль никакими усиліями мысли не можетъ вообразить *теперь*, что три и два составляютъ семь, это весьма вѣроятно; но что-бы онъ *никогда* не могъ себѣ этого представить,— это несправедливо. Если-бы ему предложили этотъ вопросъ въ то время, когда онъ еще не *научился* считать, онъ также легко представилъ-бы себѣ, что три и два составляютъ семь, какъ и пять: т. е. онъ бы *не* зналъ отношенія между тремя и двумя. Дѣти не имѣютъ интуктивнаго понятія о числахъ: они такъ-же изучаютъ ихъ, какъ и все остальное. «Яблоки и шарики являются на сцену, говоритъ Гершелль, и только съ помощью пряниковъ и орѣховъ дѣти пріобрѣтаютъ ясное и точное понятіе о числахъ». Но хотя сложеніе двухъ съ тремя есть актъ почти мгновенный для взрослаго человѣка по своей простотѣ, но если у него вдругъ спросить, сколько составятъ два раза 365, онъ не въ состояніи дать отвѣта, не сосчитавъ этого. Конечно, онъ можетъ при легкомъ «усиліи мысли» (т. е. съ помощью ложнаго исчисленія), представить себѣ сумму, равную 720; повторивъ свое вычисленіе, онъ найдетъ ошибку, объявитъ, что сумма эта равна 730 и скажетъ: «слѣдуетъ признать за необходимую истину, что 365 и 365 составляютъ 730». Мы нисколько не стали-бы оспаривать необходимости этой истины, но полагаемъ, что и онъ самъ не сталъ-бы оспаривать того, что онъ пришелъ къ ней путемъ опыта, т. е. посредствомъ знанія числовыхъ отношеній, знанія, которое, какъ онъ помнитъ, добыто имъ трудомъ, когда онъ учился въ школѣ.

Предыдущія замѣчанія доказали, надѣемся, что истины геометрическія и ариѳметическія, составляющія особый классъ такъ называемыхъ необходимыхъ истинъ, получаются не *à priori*, независимо отъ опыта. Теперь мы перейдемъ къ другому классу, который называется истинами обобщенными.

Возьмемъ примѣръ Канта: «Каждое дѣйствіе должно имѣть причину». Это не есть простое *выраженіе* нашихъ понятій, не простое объясненіе другими словами нашей мысли. Это широкое обобщеніе. Опытъ можетъ быть только опытомъ индивидуальныхъ причинъ и слѣдствій; и хотя въ нашемъ понятіи о слѣдствіи, конечно, заключается и понятіе о причинѣ, такъ что вышеприведенное сужденіе могло-бы быть принято за аналитическое, но при ближайшемъ разсмотрѣніи его, всякая двусмысленность исчезаетъ. *Слово* слѣдствіе предполагаетъ соотносительное ему *слово* причина. Но предметъ, видимый нами передъ собою, вовсе не предполагаетъ существованія какого-нибудь *другаго предмета*, какъ-бы причины его; и наше сужденіе о томъ, что предметъ долженъ имѣть предшествующую причину, есть сужденіе чисто синтетическое.

Утверждая, что каждое дѣйствіе должно имѣть свою причину, мы утверждаемъ то, чего не могъ доказать никакой опытъ. Не слѣдуетъ ли отсюда, что эта идея пріобрѣтается нами другимъ путемъ? Нѣтъ; защитники врожденныхъ идей, основныхъ законовъ вѣры, категорій ума и необходимыхъ истинъ, по нашему мнѣнію, страдаютъ запутанностью въ мысляхъ, которую правильный анализъ легко исправитъ. Путаница эта состоитъ въ слѣдующемъ: Нашъ опытъ, очевидно, неспособенъ удостовѣрить насъ въ истинности какой-либо всеобщей и необходимой идеи. Но заключить изъ этого, что идея независима отъ опыта, значитъ забывать, что хотя опытъ и не въ состояніи *доказать*, но онъ можетъ *внушить*, и что всеобщность и необходимость нашихъ идей суть ни болѣе, ни менѣе, какъ внушеніе разума, который по закону своей дѣятельности, обобщаетъ частности и превращаетъ ихъ въ универсалы. Ниже мы объяснимъ это подробнѣе; а теперь послушаемъ Канта, который доказываетъ, что необходимость и всеобщность служатъ отличительнымъ признакомъ различія чистаго познанія отъ эмпирическаго. «Опытъ, безъ сомнѣнія, показываетъ намъ, что тотъ или другой предметъ существуетъ извѣстнымъ образомъ, но вовсе не показываетъ, чтобы онъ не могъ существовать иначе...» «Эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное распространеніе истинности какого-либо положенія, справедливаго во многихъ случаяхъ, на положеніе, примѣняемое ко всѣмъ случаямъ. Напротивъ, когда сужденіе имѣетъ характеръ строгой всеобщности, то это необходимо указываетъ на другой особенный источникъ знанія,

именно на способность познаванія *à priori*. Необходимость и строгая всеобщность суть, поэтому, непреложные признаки для различія чистаго знанія отъ эмпирическаго и неразлучно связаны между собою» [1]). И въ другомъ мѣстѣ Кантъ говоритъ: «Отстраниться отъ этихъ трудныхъ изслѣдованій на томъ основаніи, что опытъ постоянно представляетъ намъ примѣры отношенія между причиной и слѣдствіемъ въ явленіяхъ и даетъ намъ полную возможность выработать путемъ отвлеченія понятіе о причинѣ, равно какъ и убѣдиться въ объективной истинности этого понятія—это значило-бы упустить изъ виду тотъ фактъ, что понятіе о причинѣ никакъ не можетъ возникнуть такимъ образомъ и что напротивъ оно должно или имѣть свое основаніе въ разсудкѣ, или быть отвергнуто, какъ простая химера. Ибо, это понятіе предполагаетъ, что нѣчто (А) обладаетъ такою сущностью, чтобы другое нѣчто (В) вытекало изъ него необходимо и въ силу абсолютнаго всеобщаго закона. Мы можемъ, конечно, вывести изъ наблюденій надъ явленіями законъ, согласно которому *обыкновенно* происходитъ то, либо другое, но въ этомъ законѣ нѣтъ элемента необходимости. И такъ очевидно, что синтезъ причины и слѣдствія имѣетъ такое свойство, которое совершенно отсутствуетъ во всякомъ эмпирическомъ синтезѣ» [2]).

Мы попросимъ читателя припомнить то, что было сказано нами по поводу теоріи причинности Юма, и перейдемъ къ изложенію взглядовъ Канта д-ромъ Уэвеллемъ:

«Что эта идея причинности выработана не путемъ опыта, доказывается (какъ и въ прежнихъ случаяхъ) тѣмъ соображеніемъ, что сужденія, предполагающія эту идею, строго необходимы и всеобщи, между тѣмъ, какъ знаніе, полученное изъ опыта, можетъ быть справедливо лишь въ предѣлахъ опыта и никогда не можетъ заключать въ себѣ ничего, что свидѣтельствовало-бы объ его необходимости. Мы утверждаемъ, что «всякое событіе должно имѣть свою причину» и мы знаемъ, что это положеніе истинно, а не только вѣроятно истинно, истинно вообще, или насколько мы можемъ судить; но мы кромѣ того ни въ какомъ случаѣ представить себѣ не можемъ, чтобы оно было ложно. Мы увѣрены въ немъ, какъ въ истинахъ ариѳметическихъ и геометрическихъ. Мы не можемъ сомнѣваться, что оно примѣнимо ко всѣмъ событіямъ, прошед-

[1]) Einleitung, § II.

[2]) *Transcendental Logik*, § 9.

шимъ, настоящимъ и будущимъ, во всѣхъ частяхъ вселенной и совершенно такъ-же, какъ къ тѣмъ случаямъ, которые мы наблюдали. *Какія* причины вызываютъ какое слѣдствіе; какая причина какого-либо частнаго событія; что будетъ послѣдствіемъ такого-то дѣйствія,—вотъ чему можетъ просвѣтить насъ опытъ. Но, что каждое событіе должно имѣть *какую-нибудь* причину, этого опытъ не можетъ ни доказать, ни опровергнуть. Онъ ничего не можетъ прибавить къ очевидности этой истины, какъ-бы часто ни подтверждалъ ее примѣрами. Поэтому, эту доктрину нельзя познать изъ опыта, и идея причины, предполагаемая этой доктриной, и обусловливающая ее, не могла быть добыта нами путемъ наблюденій» [1]).

Въ этомъ разсужденіи есть второстепенный аргументъ, на которомъ мы должны остановиться. Д-ръ Уэвелль говоритъ, что положеніе «каждое событіе должно имѣть свою причину» не можетъ быть ложно ни въ какомъ случаѣ. Мы полагаемъ, что есть такой случай и онъ самъ признаетъ его: но, для бóльшей ясности мы должны замѣнить слово «событіе» другимъ соотвѣтствующимъ ему словомъ. Вотъ абстрактная формула причинности: «Все сущее предполагаетъ причину своего бытія: *ex nihilo nihil fit*». Эта формула употребляется противъ атеистовъ какъ доказательство, что міръ не могъ произойти изъ ничего, *ergo* онъ долженъ былъ имѣть причину. Въ отвѣтъ на это часто говорилось, что сама причина должна имѣть причину, и такъ далѣе, до безконечности. Но, какъ разумъ отвергаетъ подобный аргументъ и требуетъ, чтобы цѣпь причинъ и слѣдствій *гдѣ-либо* остановилась, то этимъ самое требованіе обличаетъ ложность формулы причинности—«Все сущее предполагаетъ причину своего бытія».

Да не подумаетъ читатель, что это простая игра словъ: это только указаніе на слабую сторону теоріи причинности. Если эта теорія вѣрна, если формула есть необходимая истина, какъ въ объективномъ, такъ и въ субъективномъ смыслѣ, то аргументъ противъ атеизма падаетъ самъ собою. Атеистъ можетъ представить такую дилемму: или цѣпь причинъ и слѣдствій должна быть продолжена до безконечности, или вы должны остановиться гдѣ-нибудь и объявить, что конечное бытіе не имѣетъ причины. Въ первомъ случаѣ вы впадаете въ крайній скептицизмъ, а во второмъ случаѣ въ атеизмъ, такъ какъ міръ есть бытіе, въ суще-

[1]) *Philos. Ind.* etc., vol I. p. 59.

ствованіи котораго вы увѣрены; почему, спрашивается, не *онъ* есть конечное бытіе? Вы не имѣете основанія предполагать ему какую-нибудь предшествующую причину; если вы должны гдѣ-нибудь остановиться, то всего раціональнѣе остановиться здѣсь.

Эта дилемма допускаетъ только одинъ исходъ, а именно, признаніе, что формула «все сущее предполагаетъ причину» есть не болѣе, какъ психологическій законъ. Довольно любопытно, что этотъ единственный исходъ ведетъ къ доктринѣ Давида Юма—къ доктринѣ, которая столько лѣтъ считалась выраженіемъ теологическаго скептицизма!

Наша вѣра въ формулу: «Все сущее должно имѣть причину» вполнѣ основана на опытѣ: она ничто иное, какъ нашъ обобщенный опытъ.

Для доказательства этого разсмотримъ какой-нибудь случай причинности. Ребенокъ обжигаетъ палецъ о свѣчку; затѣмъ вѣритъ, что свѣчка *всегда* будетъ обжигать его пальцы. Спрашивается, какимъ образомъ ребенокъ пришелъ къ убѣжденію, что свѣчка будетъ всегда обжигать его пальцы? На это обыкновенно отвѣчаютъ, потому что «онъ неодолимо склоненъ вѣрить въ однообразіе природы»; другими словами, идея причинности есть *основная идея*.

Мы-же отвѣтимъ, что ребенокъ потому вѣритъ что свѣча обожжетъ его, что его опытъ относительно свѣчи указалъ ему именно это свойство ея обжигать. Пока онъ не обжегъ пальца, его опытъ относительно свѣчи состоялъ прямо въ томъ, что это свѣтящійся предметъ, которой жжетъ бумагу. Теперь, *расширивъ свой опытъ*, онъ узналъ, что свѣча есть блестящій предметъ, который жжетъ бумагу и причиняетъ боль пальцу, при соприкосновеніи съ нимъ.

Согласно хорошо извѣстному закону ассоціацій, пламя свѣчи и боль пальца, приложеннаго къ ней, соединяются и составляютъ одинъ опытъ. Поэтому, этотъ частный случай причинности есть не болѣе, какъ простой опытъ ребенка, и въ этомъ случаѣ, нѣтъ никакой необходимости обращаться къ предположенію, будто у ребенка есть вѣра въ «связь событій», или въ «однообразіе законовъ природы». Никакой основной идеи не требуется для вѣры въ эту *частную* причинность [1]). Можетъ-ли слѣдовательно быть

[1]) Это отрицается мыслителями, которыхъ мы теперь оспариваемъ: они полагаютъ, что основная идея необходима; но это не болѣе какъ предположеніе для спасенія ихъ собственной теоріи, теоріи, допускающей именно то, что служитъ спорнымъ пунктомъ.

нужда въ вѣрѣ въ общее положеніе «всякое дѣйствіе должно имѣть свою причину»?

Когда Кантъ и кантіанцы говорятъ, что никакой частный случай причинности не можетъ быть выведенъ *à priori* (напр., что огонь растопитъ воскъ), но что тѣмъ не менѣе сама причинность можетъ быть выведена *à priori*, т. е. мы принуждены вѣрить, что *нѣчто* произойдетъ отъ соприкосновенія воска съ огнемъ и это *апріорное* сужденіе независимо отъ опыта,—то мнѣ кажется, что они впадаютъ въ заблужденіе, смѣшивая общее съ частнымъ. Всякое общее положеніе возможно только какъ выраженіе частныхъ положеній; и всякое частное положеніе есть выраженіе частныхъ опытовъ. Общее положеніе «и всѣ львы плотоядны» понятно лишь послѣ того, какъ одинъ или много львовъ были признаны плотоядными; точно также, общее положеніе «каждое дѣйствіе должно имѣть причину» понятно только послѣ многихъ частныхъ опытовъ причинъ и дѣйствій. Никакой частный фактъ причинности не можетъ быть опредѣленъ *à priori*, потому что для каждаго частнаго случая необходима основа частнаго опыта; но общая причинность можетъ быть, повидимому, выведена *a priori*, потому что въ совершенно зрѣломъ умѣ общая причинность имѣетъ основу общаго опыта. Я долженъ знать, что огонь растапливаетъ воскъ прежде, чѣмъ могу заключить, что онъ растопитъ воскъ; но я могу заключить, что огонь какъ-нибудь подѣйствуетъ на воскъ, такъ какъ мой общій опытъ говоритъ, что огонь всегда производитъ какое-нибудь дѣйствіе на тѣло. Этотъ *общій* выводъ основанъ на *общемъ* опытѣ, точно также какъ частные выводы основаны на *частномъ* опытѣ. Неразвитой умъ будетъ столь-же безсиленъ сдѣлать общій выводъ, какъ развитой умъ неспособенъ сдѣлать *à priori* частный выводъ; и это настолько вѣрно, что одни только философы способны твердо вѣрить въ причинность, которую Уэвелль называетъ основной идеей.

Эта вѣра въ частные законы причинности есть не болѣе, *какъ вѣра въ нашъ опытъ*; а если насъ спросятъ отчего мы вѣримъ, что нашъ будущій опытъ будетъ походить на прошедшій, то мы отвѣтимъ, что у насъ можетъ быть только та вѣра въ предметы, которая образовалась посредствомъ опыта: мы не можемъ вѣрить, что свѣча *не* обожжетъ насъ въ будущемъ, потому что опытъ свѣчи показалъ намъ, что она *жжетъ*, а наша вѣра не можетъ выходить за предѣлы опыта, выработавшаго ее.

Что-же до вѣры въ универсальную причинность, то мы мо-

жемъ различными путями доказать, что она есть результатъ простого акта обобщенія, а самый этотъ актъ строго ограниченъ опытомъ, т. е. согласно законамъ нашего ума мы принуждены судить о неизвѣстномъ по извѣстному. Такъ, убѣдясь, что каждый извѣстный намъ фактъ былъ продуктомъ какой-либо причины, мы заключаемъ, что всякое возможное событіе должно имѣть свою причину. Мы судимъ о неизвѣстномъ по извѣстному. Примѣромъ нашей наклонности къ обобщеніямъ служатъ поспѣшныя сужденія о націяхъ и классахъ общества, основанныхъ на какомъ-либо отдѣльномъ фактѣ. Такъ, мы однажды слышали серьезное утвержденіе, что «у *всѣхъ* французскихъ дѣтей длинные носы». Лицо, говорившее это, видѣло французскаго ребенка съ длиннымъ носомъ. Единственное представленіе, бывшее въ его умѣ о французскомъ ребенкѣ—было представленіе о ребенкѣ съ длиннымъ носомъ. Это былъ типъ, по которому онъ судилъ о всѣхъ невидѣнныхъ имъ, неизвѣстныхъ ему дѣтяхъ. Не имѣя привычки размышлять, онъ не могъ отрѣшиться отъ своего представленія, не могъ повѣрить, чтобы его понятіе было ложно по отношенію ко всѣмъ французскимъ дѣтямъ. Еслибы ему не случилось увидѣть другихъ французскихъ дѣтей, онъ-бы, пожалуй, умеръ съ убѣжденіемъ, что у нихъ у всѣхъ длинные носы, развѣ кто-нибудь болѣе свѣдущій не исправилъ-бы его понятія съ помощью своего болѣе обширнаго опыта. Точно также, еслибы мы знали изъ опыта только одинъ какой-либо фактъ причинности, мы всегда-бы вѣрили въ этотъ фактъ, всегда-бы вѣрили, что всѣ свѣчи жгутся. Сдѣлать много подобныхъ опытовъ о связи причины и дѣйствія значитъ не только убѣдиться въ отдѣльныхъ случаяхъ причинности, но также и собрать матеріалъ для болѣе широкаго обобщенія и вывести изъ этихъ извѣстныхъ связей дѣйствія съ причиной формулу общей связи, примѣнимую къ неизвѣстнымъ и даже еще несуществующимъ событіямъ.

Этотъ послѣдній процессъ совершается, однако, только весьма немногими. Всѣ неодолимо вѣрятъ въ частные случаи причинности. Не многіе вѣрятъ въ причинность всеобщую, и эти немногіе вѣрятъ въ нее только послѣ продолжительнаго размышленія. Дѣйствительно, философы увѣряютъ насъ, что эта вѣра всеобща; что она есть *инстинктъ*, законъ ума, основная идея. Если-бы философы потрудились освѣдомиться объ этомъ у людей интеллигентныхъ, то они нашли-бы, что эта вѣра не только не неодолима и не инстинктивна, но что огромное большинство не имѣетъ ни малѣйшаго понятія о подобномъ инстинктѣ, что идея универсальной причинности никогда не представлялась уму этого большинства, что потребуется не мало доказательствъ и объясненій—прежде чѣмъ она въ состояніи будетъ усвоиться имъ и что многіе даже совсѣмъ откажутся признать истинность этого положенія. Люди, живущіе въ кругу философовъ, усомнятся въ этомъ. Намъ, однако, случалось не разъ удостовѣряться въ этомъ на опытѣ. Такъ, однажды вамъ случилось спорить съ однимъ химикомъ, котораго оказалось невозможнымъ убѣдить, что законъ: «каждый фактъ имѣетъ свою причину» универсаленъ. Онъ не только считалъ возможнымъ другое положеніе дѣлъ на лунѣ, но принималъ нашъ аргументъ за недоказанное предположеніе. Это объяснялось тѣмъ, что онъ никогда не читалъ никакихъ метафизическихъ сочиненій и обладалъ слабой разсудочной способностью. Что сказать о такомъ инстинктивномъ вѣрованіи, которое въ противоположность всѣмъ другимъ инстинктивнымъ вѣрованіямъ не представляется само собою нашему сознанію, а когда предстанетъ передъ нами, но принимается лишь съ большимъ трудомъ и при томъ только нѣкоторыми? Сравните это вѣрованіе съ какимъ-нибудь другимъ инстинктивнымъ вѣрованіемъ, напримѣръ съ вѣрой въ существованіе внѣшняго міра, и посмотрите, что общаго между ними. Спросите у крестьянина, вѣритъ-ли онъ въ существованіе міра, и онъ сочтетъ васъ сумасшедшимъ. Спросите у обыкновеннаго человѣка, вѣритъ-ли онъ, что каждое дѣйствіе должно имѣть свою причину, и, по всей вѣроятности, онъ отвѣтитъ вамъ, что не знаетъ этого, и вамъ не легко будетъ убѣдить его въ необходимости этой истины.

Но оставимъ обыкновенныхъ людей и обратимся къ философамъ и мы найдемъ, что большая половина ихъ твердо убѣждена, что въ извѣстной области явленій *не* каждое дѣйствіе предполагаетъ причину: такова область явленій человѣческой воли. Всѣ сторонники доктрины свободной воли утверждаютъ, что наша воля порождается сама собою, что наша воля порождается не чѣмъ либо, находящимся внѣ насъ, не опредѣляется какимъ нибудь предшествующимъ фактомъ.

И такъ, если даже философы считаютъ обширный классъ явленій не подлежащимъ закону причины и дѣйствія, то гдѣ-же *универсальность* причинности? И если философы могутъ признавать что законы причины и дѣйствія неприложимы къ нѣкоторымъ явленіямъ, а обыкновенные люди не признаютъ общепримѣнимости

этихъ законовъ, то гдѣ же тутъ *необходимость?* Наконецъ, если большинство людей способно понять этотъ законъ только послѣ продолжительныхъ разъясненій и доказательствъ, то гдѣ же *инстинктивная вѣра?*

Говорятъ, что вѣра въ частные факты причинности возможна только при признаніи, что основная идея причинности врожденна уму, что хотя формула «каждое дѣйствіе должно имѣть причину» никогда не представлялась уму ребенка, но тѣмъ не менѣе она *безсознательно* существуетъ въ его умѣ, а иначе у него не было бы основанія вѣрить въ частный случай: однимъ словомъ, она должна существовать, какъ основная идея. Если такъ, то мы могли бы съ неменьшимъ основаніемъ сказать, что ребенокъ не можетъ имѣть понятія и о человѣкѣ, не имѣя основной идеи о человѣчествѣ.

Вотъ въ чемъ ошибка: основная идея причинности есть обобщеніе. Конечно, общее *заключаетъ* въ себѣ частное, но не *предшествуетъ* ему, между тѣмъ ошибка и состоитъ именно въ предположеніи, что оно предшествуетъ ему. Ребенокъ, какъ говоритъ Локкъ, знаетъ, что все его тѣло болѣе его пальца; но это знаніе дается ему представленіями о томъ и другомъ, а не знаніемъ аксіомы, что «цѣлое больше своей части». Д-ръ Уэвелль сказалъ бы, что у ребенка не могло бы быть подобнаго знанія, если бы онъ не имѣлъ основной идеи; но мы вмѣстѣ съ Локкомъ замѣтимъ, что умъ въ подобныхъ случаяхъ никогда не *начинаетъ* съ обобщеній, но всегда *оканчиваетъ* ими. Говорить, что такъ какъ общая аксіома предполагаетъ частные случаи, или что частные случаи предполагаютъ общую аксіому, то, слѣдовательно, аксіома независима отъ опыта,— значитъ просто играть словами.

Вѣра въ причинность основана на опытѣ частныхъ случаевъ причинности.

Непреодолимое стремленіе наше предполагать, что будущій ходъ событій окажется сходнымъ съ прошедшимъ, происходитъ просто оттого, что мы знаемъ *только* прошедшее и такъ какъ мы никакъ не можемъ *отрѣшиться* отъ своего опыта, то и не въ состояніи представить себѣ, чтобы вещи могли реально существовать иначе, чѣмъ мы знаемъ ихъ. Изъ этого мы выводимъ заключеніе, совершенно противоположное доктринѣ Канта и Уэвелля. Самый уже тотъ фактъ, что мы судимъ о неизвѣстномъ по извѣстному,— наша непреодолимая вѣра, что грядущій ходъ событій будетъ походить на прошедшій, наша неспособность вѣрить, чтобы одинаковыя причины могли производить одинаковыя слѣдствія,—самый уже этотъ фактъ служитъ побѣдоноснымъ доказательствомъ того, что у насъ не существуетъ идей, *не* пріобрѣтенныхъ опытомъ. Если бы у насъ были *апріорныя* идеи, то идеи эти, какъ независимыя отъ опыта и стоящія выше его, дали бы намъ возможность судить о неизвѣстномъ не по извѣстному, а по какому-либо *другому* критерію. Но никакой другой критерій для насъ невозможенъ. Никакими усиліями мысли мы не можемъ представить себѣ, что вещи будутъ обладать не тѣми свойствами, которыя мы познали въ нихъ на опытѣ, и пока эти вещи существуютъ, мы должны представлять ихъ себѣ такими, какими знаемъ ихъ.

Хотя вѣра въ частные факты причинности непродолима и всеобща, но вѣра въ общее положеніе: «*всякое* дѣйствіе должно имѣть причину»—вовсе не неодолима и не всеобща, но раздѣляется лишь небольшой частью человѣчества. Такимъ образомъ, теорія *апріорныхъ идей*, независящихъ отъ опыта, не находитъ поддержки со стороны идеи причинности.

Въ «Письмѣ къ автору *Prolegomena Logica*» д-ръ Уэвелль снова излагаетъ свои взгляды, отвѣчая на возраженія своихъ критиковъ, и такъ какъ это «Письмо», насколько мнѣ извѣстно, есть самое послѣднее развитіе доктрины Канта, то я нахожу не безполезнымъ остановиться на немъ.

Д-ръ Уэвелль доказываетъ главнымъ образомъ, что необходимыя истины или основныя идеи независимы отъ опыта, интуитивны, не только очевидно истинны, но *необходимо* истинны, такъ какъ противоположное имъ для насъ немыслимо. Единственное условіе ихъ признанія,—это ясное пониманіе этихъ идей. Д-ръ Уэвелль говоритъ: «Я придаю особую важность тому условію, чтобы эти идеи *представлялись намъ ясно и отчетливо*. Идея пространства должна быть совершенно ясна нашему уму, иначе геометрическія аксіомы не будутъ имѣть для насъ очевидной истинности: онѣ не будутъ для насъ *интуитивной* истиной; а для такого ума геометрія, какъ наука, невозможна. Умъ человѣка можетъ находиться въ такомъ смущенномъ, безпокойномъ, праздномъ или инертномъ состояніи, что для него не вполнѣ ясно, что двѣ прямыя линіи не могутъ замыкать пространства. Но такіе случаи рѣдки. Идея пространства, обыкновенно, яснѣе у людей, чѣмъ другія идеи составляющія основу науки, каковы идеи силы и субстанціи. Гораздо чаще встрѣчаются умы, въ которыхъ эти послѣднія идеи, не настолько ясны и отчетливы, чтобы истинность аксіомы механики и химіи

была для нихъ очевидна. Сравнительно мало примѣровъ такого состоянія ума, когда идеи силы и субстанціи настолько ясны, чтобы служить основами науки. Это примѣръ людей научно образованныхъ, по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени. Такимъ образомъ, хотя аксіомы механики или химіи, по сущности своей, могутъ быть также очевидны, какъ и аксіомы геометріи, но онѣ очевидны не для столь многихъ лицъ и не въ такой ранній періодъ умственнаго или научнаго развитія. Неудивительно, поэтому, что нѣкоторые сомнѣваются въ очевидности этихъ аксіомъ; я полагаю, что ошибочно утверждать, что въ такихъ наукахъ, какъ химія и механика, существуютъ основныя идеи, которыя могли-бы быть признаны наравнѣ съ идеей пространства и, подобно ей, источникомъ аксіомъ».

Признавая, что многія изъ этихъ интуитивныхъ идей не только пользуются общимъ признаніемъ, но что многіе умы способны имѣть представленія, совершенно противоположныя этимъ идеямъ, Уэвелль прибавляетъ:

«Г. Милль съ особенной силой указываетъ на это обстоятельство, подтверждающее его мнѣніе, что все наше знаніе истины исходитъ изъ опыта. Для того чтобы защищаемой мною противоположной доктринѣ не было приписано какихъ-либо невыгодныхъ для нее и не принадлежащихъ ей сторонъ, я долженъ пояснить, что я ни въ какомъ случаѣ не утверждаю, чтобы всѣ истины, признаваемая мною необходимыми, были въ одинаковой степени очевидны для обыкновенныхъ умовъ, или *очевидны во всѣхъ стадіяхъ умственнаго развитія*. Я могу даже сказать, что нѣкоторыя изъ этихъ истинъ, необходимость которыхъ, какъ я убѣжденъ, можетъ быть постигнута человѣческимъ умомъ только *при надлежащей подготовкѣ и размышленій* все-таки таковы, что требуемыя для этого подготовка и размышленіе встрѣчаются въ рѣдкихъ и исключительныхъ случаяхъ, и я охотно допускаю, что для того, чтобы достигнуть и сохранить ту ясность и воспріимчивость ума, какихъ требуютъ интуитивныя идеи, есть *дѣло не совсѣмъ обычныхъ усилій и труда*».

Спрашивается, что же такое весь этотъ трудъ и подготовка, какъ не опытъ? Если эти основныя идеи «интуитивны», не получаются изъ опыта, а находятся внѣ его, за предѣлами его, то почему для сознанія ихъ истинности требуется предварительный опытъ? Д-ръ Уэвелль не затрудняется отвѣтомъ.

«Дѣйствительно, для того, чтобы понять необходимость аксіомъ, требуется нѣкоторая работа мысли и даже прогрессъ въ наукѣ, что я достаточно повторялъ и доказывалъ въ *Исторіи наукъ*. Необходимость подобныхъ аксіомъ очевидна, но не сразу. Она постепенно выясняется для каждаго лица и для смѣняющихся поколѣній по мѣрѣ того, какъ человѣческій умъ болѣе и болѣе углубляется въ вопросы мысли. *Есть научныя истины, познаваемыя интуитивно, но эта интуиція прогрессивна*. Вотъ, что я желалъ сказать въ отвѣтъ тѣмъ изъ моихъ критиковъ, которые возражали, что истины, принимаемыя мною за аксіомы, не очевидны для всѣхъ».

Что это не отвѣтъ, а просто уступка въ главномъ спорномъ пунктѣ, будетъ видно если внимательно прочесть слѣдующей отрывокъ, въ которомъ Уэвелль высказываетъ свою доктрину съ большей ясностью.

«Талантливый авторъ статьи *Edinburgh Review* (№ 193, p. 29) точно также говоритъ: «Д-ръ Уэвель, какъ намъ кажется, заходитъ слишкомъ далеко, относя къ необходимымъ истинамъ то, что, безъ всякаго сомнѣнія, не признается таковымъ большинствомъ людей». Я вовсе не оспариваю факта, что *большинство людей* не признаетъ необходимую истинность аксіомъ химіи, или даже механики. Но я не говорилъ, что *большинство людей* сознаетъ эту необходимость, но я утверждалъ (какъ это видно изъ мѣста, приводимаго критикомъ), что умъ, при извѣстныхъ условіяхъ *достигаетъ такой точки зрѣнія*, что для него *основныя истины* механики (и другія) *дѣлаются необходимыми по своей сущности, хотя онѣ и раскрываются ему путемъ опыта и наблюденія*».

Если эти истины, будто-бы интуитивныя и независимыя отъ опыта, по собственному признанію д-ра Уэвелля, «раскрываются путемъ опыта», то онъ расходится съ своими критиками всего въ одномъ пунктѣ а, если я вѣрно его понялъ, этотъ пунктъ состоитъ въ «необходимости», которую вмѣстѣ съ Кантомъ онъ приписываетъ этимъ истинамъ. Основная идея, будучи сознана, сознается не только какъ истина, но какъ необходимая истина; въ этой-то необходимости и заключается ихъ отличительный признакъ.

Я не допускаю раздѣленія на истины необходимыя и случайныя. Всякая истина необходима. Конечно *мнѣнія* бываютъ не одинаковы: одни изъ нихъ очевидны, другія вѣроятны, нѣкоторыя неправдоподобны, но всѣ истины равно справедливы. Что «огонь жжетъ»—истина такая-же «необходимая», какъ то, что двѣ параллельныя линіи не могутъ замкнуть собою пространства. Сѣра имѣетъ

больше сродства съ желѣзомъ, чѣмъ со свинцомъ, есть такая-же «необходимая» истина, какъ и то, что цѣлое больше части. Желѣзная ржавчина происходитъ отъ дѣйствія кислорода — истина, такая-же «необходимая, какъ дважды два четыре. Случайно только наше знаніе, но не сама истина. Мы *можемъ* ошибаться, полагая, что сѣра имѣетъ больше сродства съ желѣзомъ, чѣмъ со свинцомъ; химическіе процессы еще такъ мало изслѣдованы, что заблужденіе совершенно понятно и наша предполагаемая истина *можетъ* оказаться ошибкой; но *если* отношеніе между фактами вѣрно установлено, то эта истина также «необходима», какъ дважды-два четыре. Слѣдовательно, весь вопросъ только въ томъ, вѣрно-ли констатированное отношеніе, а не въ томъ—необходима-ли истина.

Чтобы пояснить это, замѣнимъ положеніе «дважды два четыре» такимъ: «семьдесятъ два и сто сорокъ составляютъ двѣсти двѣнадцать». Въ первомъ случаѣ ошибка невозможна; никакимъ извращеніемъ мысли мы не убѣдимъ себя, что дважды-два—пять; истина постигается непосредственно и противорѣчіе немыслимо. Во второмъ случаѣ ошибка весьма возможна: при невнимательномъ счетѣ, умъ легко впадаетъ въ заблужденіе, т. е. приходитъ къ заключенію, противоположному истинѣ. Но въ обоихъ случаяхъ истина выражаетъ отношеніе между числами, обнаруживаемое путемъ опыта. Точно также «огонь жжетъ» есть необходимая истина, и противоположное ей представленіе также немыслимо, какъ возраженіе на то, что «двѣ параллельныя линіи не могутъ замыкать собой пространства». Еслибы мы и могли представить себѣ «возможнымъ», что огонь при какихъ-нибудь обстоятельствахъ не жжетъ, то мы разумѣли бы въ этомъ случаѣ подъ именемъ огня что-либо *другое*, имѣющее одно съ нимъ названіе; точно также представить себѣ, что параллельныя линіи замыкаютъ собою пространство, можно не иначе, какъ мысленно изогнуть линіи и сдѣлать ихъ непараллельными.

Истины суть ничто иное, какъ познанныя отношенія; нѣкоторыя изъ этихъ отношеній такъ просты и такъ постоянно представляются нашему опыту, что мы не можемъ представить ихъ себѣ иначе; такъ, никакое извращеніе мысли не можетъ заставить насъ представить себѣ, что огонь не жжетъ, что дважды-два—пять, или что параллельныя линіи замыкаютъ собою пространство; между тѣмъ другія отношенія такъ сложны или такъ необычны, что легко могутъ представляться намъ иными, чѣмъ они суть на самомъ дѣлѣ. Окисленіе веществъ такъ знакомо химику, что онъ

не можетъ понять того, что кажется весьма понятнымъ массѣ, отношенія линій и поверхностей такъ знакомы геометру, что для него непостижимо противорѣчіе предложеніямъ Эвклида; для него онѣ неотразимыя истины, хотя ему понятно время, когда онѣ вовсе не были для него таковыми. Д-ръ Уэвелль объясняетъ это различіе развитіемъ въ степени ясности, съ какой геометръ «обладаетъ идеей пространства», ясность же эта пріобрѣтается лишь путемъ усиленнаго труда и постоянныхъ упражненій; мы полагаемъ, что ни одинъ философъ не представлялъ инаго объясненія, конечно, ни одинъ философъ той школы, которая опытъ считаетъ источникомъ всѣхъ нашихъ идей.

И такъ, различіе между такъ называемыми необходимыми и случайными истинами состоитъ не въ томъ, что первыя независимы отъ опыта, а всѣми признаются *необходимо* истинными, между тѣмъ какъ послѣднія только случайно истинны, такъ какъ противоположное имъ вполнѣ мыслимо. Всѣ истины необходимо истинны, если только онѣ вообще истинны; характеръ случайности не примѣнимъ къ отношеніямъ, выраженнымъ извѣстными формулами, а только къ способамъ, посредствомъ которыхъ мы дошли до этихъ формулъ: случайность истины «семьдесятъ два и сто сорокъ составляютъ двѣсти двѣнадцать» означаетъ только возможность ошибаться въ счетѣ; положеніе это случайно до тѣхъ поръ, пока мы не провѣримъ своихъ вычисленій и не убѣдимся, что полученныя нами отношенія истинны. Такъ, всѣ животныя, имѣющія рѣзцы, считаются плотоядными, въ этомъ насъ удостовѣряютъ всеобщія наблюденія надъ плотоядными животными; однако, какъ ни твердо мы убѣждены, что это отношеніе истинно, но мы принуждены считать его случайной истиной, ибо возможно, что опытъ укажетъ намъ когда-нибудь на исключеніе, какъ указалъ на исключенія изъ общаго отношенія между сравнительной длиной кишечнаго канала у травоядныхъ и короткостью его у плотоядныхъ животныхъ. Но мы никогда не назовемъ случайнымъ положеніе «цѣлое болѣе своей части», такъ какъ никакой опытъ не могъ измѣнить отношеній столь простыхъ и столь всеобщихъ; мы не можетъ назвать также случайной истину—«огонь сжигаетъ бумагу», ибо никакой опытъ не можетъ измѣнить столь простыхъ отношеній: и еслибы оказалось, что есть несгораемая бумага, то мы знаемъ, что первоначальное положеніе подразумѣваетъ бумагу обыкновенную, а не бумагу, имѣющую какія-либо иныя свойства. Мы не называемъ случайной истину «сахаръ сладокъ», потому что еслибы

опытъ указалъ на то, что есть сахаръ не сладкій, то это былъ бы другой родъ предмета, называемаго нами сахаромъ. Мы не можемъ назвать случайной истину «желѣзо тяжело». Вообще, случайны только истины, выражающія отношенія или сложныя, или необычныя, простота отношеній предполагаетъ непосредственность воспріятія, а универсальность опыта заставляетъ насъ ожидать его единообразнаго повторенія. Основныя идеи, называемыя д-мъ Уэвеллемъ необходимыми истинами, суть не что иное, какъ идеи, выработанныя въ нашемъ умѣ повтореніемъ однихъ и тѣхъ же опытовъ. Такимъ образомъ, мы возвращаемся къ старому положенію, что опытъ и только опытъ есть источникъ всѣхъ нашихъ идей.

Если вышеприведенныя соображенія справедливы, то во что обращается система Канта? Мы принуждены придти къ заключенію, что такъ какъ сооруженная имъ крѣпость—существованіе *апріорныхъ* идей—не можетъ выдержать приступа, то вражеское нашествіе скептицизма неизбѣжно. Кантъ не былъ скептикомъ; но онъ заблуждался, полагая, что его система можетъ служить оплотомъ противъ скептицизма.

Достовѣрность сознанія, которую онъ такъ усердно старался установить и на которой основана его *Критика практическаго разума*, есть лишь относительная, субъективная достовѣрность. Опытъ служитъ единственной основой знанія; а опытъ ведетъ къ скептицизму.

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

ОНТОЛОГІЯ ВОЗОБНОВЛЯЕТЪ СВОИ ПРИТЯЗАНІЯ. ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУБЪЕКТИВНОСТИ СНОВА ПРИВОДИТЪ КЪ ИДЕАЛИЗМУ.

ГЛАВА I.

ФИХТЕ.

§ 1. Жизнь Фихте.

Іоганнъ Готлибъ Фихте родился 19 мая 1762 г., въ деревнѣ Раменау, находящейся между Бишофсвердомъ и Пульсницомъ, въ Верхней Лузаціи [1]).

Еще въ дѣтствѣ, о которомъ сохранилось много трогательныхъ разсказовъ, онъ отличался необыкновенными умственными способностями и большой нравственной энергіей. Онъ былъ дитя, развитое далеко не по лѣтамъ, и еще задолго до посѣщенія школы онъ зналъ многое отъ своего отца, который научилъ его читать и передалъ ему весь небольшой запасъ своихъ знаній, состоявшій изъ духовныхъ пѣсень и пословицъ. Къ этимъ разнообразнымъ предметамъ обученія примѣшивался очаровательный элементъ—разсказы отца объ его прежнихъ странствованіяхъ по Саксоніи и Франконіи, и юный Іоганнъ слушалъ ихъ всегда съ жаднымъ любопытствомъ. По всей вѣроятности, возбуждаемые ими смутные порывы заставляли его блуждать по полямъ, избѣгать товарищей и ихъ шумную веселость и предпочитать имъ уединеніе, гдѣ бы онъ могъ свободно предаваться невыразимымъ стремленіямъ своей души. Этотъ блѣдный и задумчивый ребенокъ чувствовалъ себя хорошо въ уединеніи. По цѣлымъ часамъ онъ смотрѣлъ въ даль, или тоскливо созерцалъ безмолвное небо, разстилавшееся надъ нимъ. Солнце садилось и мальчикъ съ наступленіемъ сумерекъ тоскливо возвра-

[1]) См. біографію Фихте, написанную его сыномъ *Fichte's Leben und literarische Briefwechsel*,, 2 т., 1836.

щался домой. Эти прогулки повторялись такъ часто, что сосѣди замѣтили ихъ, не оставили ихъ безъ комментарій и, когда впослѣдствіи мальчикъ сталъ знаменитымъ человѣкомъ, они не безъ удовольствія вспоминали объ этомъ, не забывъ также и того, какъ они всегда говорили, «что въ этомъ мальчикѣ есть что-то необыкновенное».

Успѣхи Фихте были такъ быстры, что на него вскорѣ наложили обязанность читать домашнія молитвы, а его отецъ лелѣялъ надежду увидѣть его нѣкогда священникомъ. Этой надеждѣ благопріятствовало и едва не помогло ей осуществиться одно обстоятельство, любопытное само по себѣ и весьма важное по своему вліянію на его послѣдующую карьеру. Но сначала мы должны передать одинъ трогательный анекдотъ, выставляющій въ самомъ интересномъ свѣтѣ геройское самообладаніе Фихте [1].

Первая книга, попавшаяся ему въ руки послѣ Библіи и Катехизиса, была знаменитая исторія *Зигфрида Роговаго*, и она такъ сильно подѣйствовала на его воображеніе, что онъ потерялъ охоту ко всякому дѣлу, сдѣлался невнимателенъ и небреженъ и, въ первый разъ въ жизни, былъ наказанъ. Тогда, вспомнивъ изрѣченіе, предписывающее намъ отрубить правую руку, если она соблазняетъ насъ, Фихте рѣшился пожертвовать своей любимой книгой, взялъ ее и тихо направился къ рѣкѣ, протекавшей за домомъ, съ цѣлью бросить ее туда. Долго онъ медлилъ на берегу, собираясь съ мужествомъ для этой первой побѣды надъ собой; наконецъ, призвавъ на помощь всю свою рѣшимость, онъ бросилъ ее въ воду. Твердость оставила его, когда онъ увидѣлъ, что его сокровище, столь имъ любимое, исчезло на-вѣки и онъ залился горькими слезами. Въ эту самую минуту къ нему подошелъ его отецъ и ребенокъ со слезами разсказалъ о случившемся; но по робости или по неумѣнью выражать свои чувства, онъ умолчалъ о томъ, что побудило его къ этому поступку. Отецъ, раздраженный такимъ обращеніемъ съ его подаркомъ, наказалъ мальчика съ небывалой строгостью. Этотъ случай можетъ служить прелюдіей къ его послѣдующей жизни, когда его такъ часто ложно понимали и когда ему наиболѣе приходилось страдать за поступки, которыми руководило самое чистое сознаніе долга. Когда время заставило нѣсколько забыть объ этомъ эпизодѣ, отецъ принесъ домой еще одну изъ такихъ заманчивыхъ книгъ; но

[1]) Этими двумя анекдотами мы обязаны крайне интересной статьѣ о Фихте въ «Foreign Quarterly Rewiew», № 71. Мы сократили только изложеніе, не измѣняя фактической стороны.

Фихте опасался опять поддаться соблазну и просилъ лучше отдать ее кому-нибудь другому.

Около этого же времени случился и вышеупомянутый эпизодъ. Сельскій священникъ, очень любившій Готлиба и принимавшій участіе въ его образованіи, спросилъ его какъ то, много-ли онъ запомнилъ изъ проповѣди, сказанной наканунѣ. Фихте постарался припомнить ее и, къ удивленію пастора, передалъ весьма удовлетворительно какъ содержаніе проповѣди, такъ и значеніе текстовъ, которые въ ней приводились. Объ этомъ разсказали графу Гофмансену, владѣльцу деревни, и разъ, когда одинъ изъ гостей его, баронъ фонъ-Миттицъ, выразилъ свое сожалѣніе, что опоздалъ къ воскресной проповѣди, то ему замѣтили полушутливо, что это не бѣда, такъ какъ въ деревнѣ есть мальчикъ, который можетъ повторить на память всю проповѣдь. Послали за Готлибомъ, и онъ вскорѣ явился, одѣтый въ чистую блузу и съ огромнымъ букетомъ цвѣтовъ, посланнымъ по обыкновенію его матерью въ знакъ почтенія. Онъ отвѣчалъ на первые предложенные ему вопросы съ своей обычной спокойной простотой; но когда его попросили повторить сказанную въ это утро проповѣдь, его голосъ и жесты оживились, онъ совершенно забылъ о присутствіи грозныхъ слушателей, рѣчь его полилась такимъ пламеннымъ и стремительнымъ потокомъ краснорѣчія, что графъ счелъ нужнымъ остановить его, боясь, чтобы серьезный тонъ проповѣди не разстроилъ общаго веселаго настроенія. Молодой проповѣдникъ, однако, произвелъ впечатлѣніе на своихъ слушателей, баронъ сталъ разспрашивать о немъ, и пасторъ, ожидавшій лишь благопріятнаго случая, чтобы быть полезнымъ своему любимцу, далъ о немъ такой отзывъ, что баронъ рѣшился позаботиться объ его образованіи. Онъ увезъ съ собою своего protégé въ свой Зибенэйхенскій замокъ, близь Мейсена на Эльбѣ. Сердце бѣднаго деревенскаго мальчика замерло при видѣ мрачнаго величія баронскаго замка, окруженнаго темнымъ дубовымъ лѣсомъ. То, что заблуждающійся свѣтъ счелъ бы за необыкновенное счастье, было для него первымъ горемъ, тяжелымъ испытаніемъ; онъ впалъ въ такое глубокое уныніе, что здоровью его угрожала опасность. Здѣсь патронъ его доказалъ, что имъ руководили дѣйствительно добрыя намѣренія; онъ вошелъ въ положеніе ребенка, понялъ его чувства и переселилъ его изъ своего пышнаго замка къ сельскому пастору, который жилъ по сосѣдству и страстно любилъ дѣтей, но не имѣлъ своихъ. Подъ истинно отеческимъ попеченіемъ этого прекраснаго человѣка Фихте провелъ

счастливѣйшіе годы своей жизни и до послѣдняго дня вспоминалъ о нихъ съ любовью и признательностью. Нѣжныя заботы этой прекрасной четы, раздѣлявшей съ нимъ всѣ домашнія радости и смотрѣвшей на него, какъ на роднаго сына, всегда вызывали въ немъ самыя отрадныя воспоминанія и, безъ сомнѣнія, имѣли самое благотворное вліяніе на его характеръ.

Въ этой семьѣ Фихте пріобрѣлъ первыя познанія въ древнихъ языкахъ. Впрочемъ, онъ рѣдко пользовался тѣмъ, что называется уроками, и былъ по большей части предоставленъ своимъ собственнымъ усиліямъ. Безъ сомнѣнія, это укрѣпило и изощрило его способности, но вмѣстѣ съ тѣмъ было причиной несовершеннаго знанія грамматики и, до нѣкоторой степени, замедлило его послѣдующіе успѣхи въ Шульпфортѣ. Добрый наставникъ его вскорѣ замѣтилъ недостаточность собственныхъ знаній для дальнѣйшаго образованія столь многообѣщающаго ученика и упросилъ его патрона предоставить молодому Фихте возможность учиться въ высшей школѣ. Съ этой цѣлью, онъ былъ посланъ сначала въ Мейссенъ, а затѣмъ въ Шульпфортскую семинарію.

Здѣсь была въ полной силѣ система розогъ и, какъ ея неизбѣжное послѣдствіе, тиранія съ одной стороны и притворство и лицемѣріе—съ другой. Даже Фихте, врожденная сила характера котораго до нѣкоторой степени ограждала отъ дурныхъ вліяній, которыя были бы гибельны для болѣе слабой души, даже онъ сознается, что его жизнь въ Шульпфортѣ никакъ не могла благопріятно отразиться на его нравственности. Мало по малу онъ примирился съ необходимостью сообразовать свое поведеніе съ господствующимъ мнѣніемъ окружавшей его среды и, подобно другимъ, прибѣгать къ тѣмъ же уловкамъ, чтобы не оставаться вѣчно позади всѣхъ, не смотря на свои способности и таланты.

Въ этотъ-то мірокъ враждебныхъ вліяній попалъ тринадцатилѣтній мальчикъ, выросшій среди уединенныхъ холмовъ и тихихъ лѣсовъ. Монастырская мрачность зданій составляла сначала непріятный контрастъ съ веселой свободой полей и лѣсовъ, по которымъ онъ привыкъ бродить безъ запрета; но еще мучительнѣе было для него нравственное одиночество. Уединясь отъ всѣхъ, робкій и сострадательный, онъ долженъ былъ подавлять или скрывать слезы, служившія лишь предметомъ насмѣшекъ для его товарищей, или же изливалъ свое горе только втихомолку. Здѣсь, однако, онъ научился полезному правилу полагаться только на самого себя, чему такъ горько учитъ отсутствіе симпатіи къ намъ

въ окружающихъ, и Фихте не забылъ этого урока до конца жизни. Естественно, что при подобной обстановкѣ мальчику пришло въ голову бѣжать; но его удерживала мысль, что его поймаютъ и со срамомъ водворятъ въ Шульпфортѣ. Въ то время, какъ онъ занятъ былъ этимъ проектомъ, ему попался въ руки *Робинзонъ Крузе* и энтузіазму его, энтузіазму тринадцатилѣтняго мальчика, не было предѣловъ. Онъ поселится въ пустынѣ! На какомъ-нибудь отдаленномъ островѣ океана, вдали отъ людей и учениковъ Шульпфорта онъ будетъ проводить золотые дни свободы и счастья. Это была обыкновенная дѣтская мечта, но въ способѣ ея выполненія ясно проглядывали черты индивидуальнаго характера. Ничего не могло быть легче для него, какъ уйти незамѣченнымъ въ одинъ изъ тѣхъ дней, когда ученики отпускались на прогулку, но тайное бѣгство претило ему: онъ желалъ, чтобы предпринимаемый имъ шагъ признанъ былъ результатомъ необходимости и обдуманнаго намѣренія. Поэтому, онъ формально объявилъ старшему ученику, который пользовался своей кратковременной властью жестоко и деспотически, что онъ болѣе не намѣренъ переносить подобнаго обращенія и оставитъ Шульпфортъ при первомъ удобномъ случаѣ. Разумѣется, это заявленіе было принято съ насмѣшкой и хохотомъ, и Фихте считалъ теперь себя вправѣ привести свое намѣреніе въ исполненіе. Удобный случай вскорѣ представился и Фихте, предварительно опредѣливъ на картѣ свой маршрутъ, смѣло пустился въ путь по направленію къ Наумбергу. По дорогѣ онъ вспомнилъ слова своего любимаго пастора, что никогда не слѣдуетъ предпринимать важнаго дѣла, не испросивъ помощи у Бога, и онъ, отойдя въ сторону, сталъ на колѣни на зеленомъ пригоркѣ и съ чистосердечной искренностью своего сердца молилъ небо благословить его путь. Во время молитвы новому Робинзону пришло въ голову, что его исчезновеніе должно огорчить его родителей, и радость, которую доставлялъ ему его безумный планъ, исчезла въ одно мгновеніе. «Никогда, быть можетъ, не придется видѣть родителей!» Эта ужасная мысль такъ поразила его, что онъ рѣшился вернуться и подвергнуться всѣмъ наказаніямъ, какія могли ожидать его, «лишь бы хоть разъ еще взглянуть на мать».

На обратномъ пути онъ встрѣтилъ людей, посланныхъ за нимъ въ погоню, потому что, какъ только было замѣчено его отсутствіе «*Obergesell*» далъ знать о томъ, что произошло между ними. Когда его привели къ ректору, онъ сейчасъ же признался, что хотѣлъ бѣжать, и разсказалъ всю исторію съ такой чистосердеч-

ной простотой и откровенностью, что ректоръ заинтересовался имъ и не только отмѣнилъ наказаніе, но и выбралъ ему между старшими учениками другого начальника, который обращался съ нимъ чрезвычайно кротко и Фихте горячо привязался къ нему.

Фихте получилъ дипломъ кандидата теологіи, когда умеръ его патронъ, а съ нимъ погибли и всѣ надежды на полученіе мѣста священника. Передъ нимъ открывалась весьма мрачная перспектива, но его вывело изъ затруднительнаго положенія предложеніе принять мѣсто домашняго наставника въ одномъ швейцарскомъ семействѣ. Онъ вскорѣ познакомился съ Лафатеромъ и съ нѣкоторыми другими литераторами; къ этому же времени относится начало его привязанности къ племянницѣ Клопштока, продолжавшейся всю его жизнь.

Фихте, какъ наставникъ, представлялъ замѣчательное явленіе. Родители его учениковъ, хотя и не вполнѣ понимали его планы, а частью и не одобряли того, что понимали, тѣмъ не менѣе настолько уважали его нравственный характеръ и относились къ нему съ такимъ благоговѣйнымъ почтеніемъ, что согласились отдавать на его судъ и собственное поведеніе относительно своихъ дѣтей. Конечно, всѣ добросовѣстные учителя при случаѣ дѣлаютъ внушеніе родителямъ касательно ихъ отношеній къ дѣтямъ; но примѣръ Фихте является совершенно исключительнымъ. Онъ велъ журналъ, который еженедѣльно представлялъ родителямъ и въ который заносилъ всѣ совершонныя ими ошибки. Это, какъ и все, что мы знаемъ о Фихте, раскрываетъ передъ нами всю твердость и правдивость его характера. Именно на такой почвѣ и могли развиться тѣ нравственныя доктрины, которыя впослѣдствіи прославили его имя. Однако эта домашняя цензура длилась не долго, всего два года; но и то, какъ было замѣчено выше, только благодаря уваженію, внушаемому его характеромъ. Отношенія между нимъ и родителями его питомцевъ были тяжелы, невыносимы и кончились, наконецъ, взаимнымъ недовольствомъ. Ему пришлось искать другого способа существованія. Онъ отправился въ Лейпцигъ, гдѣ давалъ частные уроки греческаго языка и философіи и гдѣ познакомился съ сочиненіями Канта, что составляетъ важное событіе въ его жизни. Вотъ какъ онъ самъ говоритъ объ этомъ.

«Четыре или пять послѣднихъ мѣсяцевъ, проведенные мною въ Лейпцигѣ—счастливѣйшее время моей жизни. Я прибылъ сюда съ головой полной великими проэктами, которые всѣ лопнули одинъ за другимъ, какъ мыльные пузыри, не оставивъ по себѣ даже пѣны.

Сначала это нѣсколько смущало меня, и въ полуотчаяніи я рѣшился на шагъ, который мнѣ давно слѣдовало сдѣлать. Такъ какъ я не могъ измѣнить того, что было внѣ меня, то я рѣшился попробовать измѣнить то, что было внутри меня. Я погрузился въ философію—кантовскую. *Videlicet* и здѣсь я нашелъ истинное средство противъ всѣхъ моихъ страданій, и въ добавокъ еще и наслажденіе. Невозможно описать то вліяніе, которые произвела на меня эта философія, въ особенности этическая ея часть (она, впрочемъ, не понятна безъ предварительнаго изученія *Критики чистаго разума*) на всю систему моего мышленія, какой великій переворотъ произвела она въ моемъ умѣ. Вамъ въ особенности я долженъ заявить, что теперь я вѣрю отъ всего сердца въ свободную волю, и что только при этомъ условіи могутъ существовать долгъ, добродѣтель и нравственность. Изъ противоположнаго положенія о необходимости всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, должны вытекать самыя вредныя для общества слѣдствія; и возможно, что это ученіе служитъ отчасти причиной нравственной испорченности высшихъ классовъ, о которой столько говорятъ. Если тотъ, кто усвоитъ себѣ это ученіе, остается все таки добродѣтельнымъ, то его нравственную чистоту можно объяснить чѣмъ угодно, но только не безвредностью его ученія. У многихъ это происходитъ вслѣдствіи отсутствія логической послѣдовательности въ поступкахъ.

«Я убѣжденъ также, что мы живемъ не для наслажденья, но для работы и труда и что радости посылаются намъ для того, чтобы подкрѣпить насъ къ дальнѣйшимъ подвигамъ, что отъ насъ требуется не устроеніе своей собственной судьбы, но только самоусовершенствованіе. Поэтому, я вовсе не забочусь о томъ, что находится внѣ меня. Я стараюсь не казаться, а *быть*. И этому, быть можетъ, я обязанъ тѣмъ глубокимъ спокойствіемъ, которымъ я наслаждаюсь; впрочемъ, и внѣшнее мое положеніе благопріятствуетъ такому настроенію ума. Я никому не господинъ, но и никому не рабъ. Что касается до надеждъ на будущее, у меня ихъ нѣтъ, такъ какъ ни уставы здѣшней церкви, и признаюсь, ни здѣшнія народныя установленія мнѣ не по душѣ. Пока то будетъ возможно, я постараюсь сохранить мою теперешнюю независимость. Я нѣсколько времени трудился надъ объяснительнымъ сокращеніемъ кантовкой *Критики способности сужденія*, но боюсь, что принужденъ буду представить свое произведеніе публикѣ въ невыработанномъ видѣ, чтобы предупредить появленіе сотни изданій, сшитыхъ на живую

нитку. Если это дѣтище когда нибудь появится, то я пошлю его вамъ» [1]).

Послѣ нѣсколькихъ тщетныхъ попытокъ какъ нибудь устроиться, Фихте, побужденный своимъ уваженіемъ къ Канту, отправился въ Кенигсбергъ. Вмѣсто рекомендательнаго письма онъ явился къ Канту съ своимъ сочиненіемъ, написаннымъ въ одну недѣлю, подъ заглавіемъ: *Критика всевозможныхъ откровеній*. Кантъ сразу узналъ въ немъ себѣ равнаго и горячо принялъ его. Но самъ Кантъ, несмотря на свою знаменитость, не былъ ни богатъ, ни вліятеленъ. Фихте находился въ отчаянномъ положеніи, что видно изъ отрывковъ дневника, веденнаго имъ за это время.

«*28 Августа*.—Вчера я началъ просматривать свою *Критику* Пока я размышлялъ надъ нею, мнѣ пришло въ голову нѣсколько новыхъ и превосходныхъ идей, убѣдившихъ меня, что мой трудъ поверхностенъ. Я пробовалъ и сегодня продолжать мои занятія, но мое воображеніе увлекло меня такъ далеко, что я ничего не могъ сдѣлать. Я сосчиталъ свои деньги и нашелъ, что могу просуществовать на нихъ ровно двѣ недѣли. Правда, это уже не первый разъ, что я нахожусь въ такомъ затрудненіи, но тогда я былъ у себя па родинѣ; да кромѣ того, съ лѣтами чувство чести становится въ насъ щекотливѣе, а крайность болѣе и болѣе тягостной... Я не въ состояніи ни на что рѣшиться. Конечно, я не стану говорить объ этомъ съ г. Боровскимъ, къ которому Кантъ далъ мнѣ рекомендательное письмо Если я и рѣшусь сказать объ этомъ кому нибудь, то только самому Канту.

«*1-го сентября*.—Я принялъ рѣшеніе, которое долженъ сообщить Канту. Въ виду не имѣется даже мѣста наставника, которое-бы я принялъ, хотя-бы и съ отвращеніемъ; съ другой стороны, неизвѣстность, въ которой я нахожусь, мѣшаетъ мнѣ работать. Я долженъ вернуться на родину. Быть можетъ, у Канта я займу небольшую сумму на дорогу. Съ этимъ намѣреніемъ я пошелъ къ нему сегодня, но у меня не хватило мужества. Я рѣшился написать ему.

«*2-го сентября*.—Написалъ письмо къ Канту и послалъ его.

«*2-го сентября*.—Получилъ отъ Канта приглашеніе обѣдать. Онъ принялъ меня съ своей всегдашней сердечностью; но сказалъ, что рѣшительно не въ состояніи исполнить моей просьбы ранѣе двухъ

[1]) Оно никогда не было напечатано, вѣроятно, потому, что предчувствіе Фихте оправдалось и другіе предупредили его.

недѣль. Какая милая откровенность! Я ничего не дѣлалъ въ послѣднее время, но теперь рѣшился приняться за работу, а остальное предоставляю на волю провидѣнія.

«*6-го сентября*.—Обѣдалъ съ Кантомъ. Онъ предложилъ мнѣ продать рукопись моей *Критики* книгопродавцу Гартунгу. «Она превосходно написана, сказалъ онъ, услышавъ отъ меня, что я намѣреваюсь передѣлывать ее. Правда-ли это? Но это сказалъ Кантъ.

«*12-го сентября*.—Хотѣлъ сегодня работать; но ничего не могъ дѣлать. Чѣмъ это кончится? Что будетъ со мною черезъ недѣлю? Тогда всѣ мои деньги выйдутъ».

Нельзя читать эти отрывки безъ глубокаго участія. Они указываютъ на удивительную картину жизни нашего философа—жизни, которая была постоянной и энергичной борьбой.

Критика появилась безъ имени автора и имѣла громадный успѣхъ, частью, безъ сомнѣнія, потому, что была принята за сочиненіе самого Канта. Слава, которую пріобрѣлъ Фихте, когда имя автора стало извѣстно, доставила ему каѳедру философіи въ Іенѣ. Предложеніе занять ее онъ получилъ въ концѣ 1793.

Іенскій университетъ былъ тогда передовымъ въ Германіи, и Фихте, казалось, могъ наконецъ льстить себя надеждой, что достигъ прочнаго положенія, которое довало бы ему возможность спокойно развивать свои научные взгляды. Но ему суждено было вѣчно бороться. Даже здѣсь, въ Іенѣ, онъ вскорѣ всталъ въ оппозицію и этимъ возбудилъ противодѣйствіе себѣ. Его старанія возвысить нравственное чувство въ студентахъ—его заботы о болѣе высокомъ развитіи ихъ — навлекли на него обвиненія въ желаніи подорвать основы господствующей религіи; а его философскія воззрѣнія послужили поводомъ къ обвиненію его въ атеизмѣ.

Атеизмъ—обвиненіе очень серьезное, а между тѣмъ, какъ легкомысленно оно дѣлается! Исторія идей изобилуетъ примѣрами подобнаго легкомыслія, но едва-ли обвиненіе имѣло когда-либо такъ мало основаній, какъ противъ Фихте, система котораго могла казаться атеистической только при самомъ поверхностномъ отношеніи къ ней. Тѣмъ не менѣе клевета была пущена и ему приходилось бороться съ нею. Правительство дало понять, что оно готово взглянуть сквозь пальцы на сочиненіе, возбудившее этотъ шумъ, если Фихте представитъ какія-нибудь объяснительныя измѣненія; но онъ и слышать не хотѣлъ объ этомъ, подалъ въ отставку и вскорѣ нашелъ себѣ пріютъ въ Пруссіи, гдѣ и запи-

малъ каѳедру сначала въ Эрлангенѣ, а потомъ въ Берлинѣ. Изъ его карьеры въ Берлинѣ мы выберемъ случай, вполнѣ характеризующій его личность.

Студенты собрались многолюдной толпой слушать своего любимаго профессора, который долженъ былъ читать въ этотъ день о долгѣ,— о томъ долгѣ, величіе котораго онъ всегда изображалъ съ такимъ страстнымъ краснорѣчіемъ. Фихте входитъ спокойный и скромный. Онъ читаетъ съ своимъ всегдашнимъ спокойнымъ достоинствомъ, по временамъ возвышаясь до самаго пламеннаго краснорѣчія, сохраняя при этомъ свою всегдашнюю удивительную логику. Онъ останавливаетъ вниманіе ихъ на настоящемъ положеніи дѣлъ. Эта тема еще болѣе воодушевляетъ его; барабанный бой, часто прерывающій его голосъ, придаетъ ему новое вдохновеніе. Онъ указываетъ на кровавыя раны отечества, разражается ненавистью къ притѣснителямъ и вмѣняетъ каждому въ обязанность пожертвовать собой для спасенія своей родины.

«Эти лекціи, восклицаетъ онъ,—будутъ прерваны до окончанія войны. Мы будемъ продолжать ихъ въ свободной странѣ, или умремъ въ борьбѣ за ея освобожденіе». Громкіе клики оглашаютъ залу; аплодисменты и топанье ногами служатъ отвѣтомъ на барабанный бой за стѣнами; сердце каждаго нѣмца, здѣсь присутствующаго, волнуется, какъ будто при звукѣ воинскихъ трубъ. Фихте сходитъ съ каѳедры, проталкивается сквозь толпу и становится въ ряды отряда волонтеровъ, отправлявшагося въ армію. Это было началомъ достопамятной кампаніи 1813 г.

Въ слѣдующемъ году его не стало. Онъ погибъ не отъ французской пули, но отъ горячки, заразясь ею въ то время, какъ онъ ухаживалъ за больной женой, которая заболѣла, ухаживая за неизвѣстными страдальцами. 28 января 1814 г. благородный Фихте скончался 52 лѣтъ отъ роду.

Не много людей, которые бы внушали къ себѣ такое высокое уваженіе, какъ Фихте. Мы всѣ должны чтить этого колоссальнаго твердаго какъ алмазъ мужа, выдѣлявшагося рѣзко и ярко, подобно Катону Старшему, изъ среды вырождающагося общества; мужа, достойнаго быть учителемъ Стои и разсуждать о красотѣ и добродѣтели въ садахъ академіи! Такой мощный умъ, такой спокойный, возвышенный, цѣльный и непоколебимый духъ не подвизался на философскомъ поприщѣ со временъ Лютера. Человѣкъ этотъ возвышается передъ нами, какъ гранитная скала среди тучъ и бурь. Насмѣшка не щадила его, но оказалась безсильной. Что значило остроуміе тысячи остряковъ противъ такого человѣка! Это былъ крикъ тысячи галокъ, нападающихъ на гранитную скалу, съ высоты которой онѣ казались жуками и ихъ крики рѣдко достигали до вершины. Мнѣнія Фихте могутъ быть истинны или ложны; но его характеръ, какъ мыслителя, можетъ быть не оцѣненъ только тѣми, кто плохо знаетъ его. Какъ человѣкъ, за котораго говорятъ его дѣла и страданія, его жизнь и его смерть, онъ долженъ быть причисленъ къ разряду людей, считавшихся обыкновенными лишь въ лучшія вѣка, чѣмъ наши [1]).

§ II. Историческое положеніе Фихте.

Хотя критицизмъ Канта оставилъ поле сраженія за скептицизмомъ, но тѣмъ не менѣе всѣ были убѣждены, что онъ указывалъ на новую область, гдѣ можно было отъ него укрыться, и вскорѣ явилась мысль, что въ этой области воздвигнется несокрушимый храмъ. Кантъ вбилъ сваи глубоко въ землю, положивъ прочное основаніе, но уклонился отъ дальнѣйшей постройки.

Якоби, одинъ изъ первыхъ, видѣлъ въ принципахъ «критицизма» указаніе на новый путь. Онъ утверждалъ, что какъ чувство, по мнѣнію Канта, есть способность, посредствомъ которой мы воспринимаемъ матерьяльные предметы, такъ и разумъ есть своего рода чувство или способность къ воспріятію сверхчувственнаго.

Вообще вскорѣ стало очевидно, что отрицаніе, до котораго Кантъ довелъ наше знаніе вещей *per se*, не удовлетворитъ философовъ. Они приняли и старались развить только положительную часть его системы. Эти попытки составляютъ всю послѣдующую исторію нѣмецкой философіи до Гегеля. Мы вкратцѣ изложимъ сущность этихъ умозрѣній, явившихся неизбѣжнымъ результатомъ системы Канта.

Кантъ признавалъ существованіе объекта, какъ необходимое соотвѣтствіе субъекта. Знаніе, согласно его системѣ, и объективно и субъективно; но именно вслѣдствіе нерасторжимости этихъ двухъ сторонъ его, оно не можетъ проникнуть въ сущность вещей, оно не можетъ познать объекта, а познаётъ лишь феномены. Отсюда вытекаетъ проблемма:

[1]) Карлейль.

Какъ относятся между собой объектъ и субъектъ?

Для рѣшенія этой проблеммы необходимо проникнуть въ сущность вещей, познать *нумены*. Поэтому, всѣ усилія философовъ направлены были къ этой абсолютной наукѣ. Такъ какъ основою всякой достовѣрности признавались *апріорныя* идеи, то явилась попытка возродить *à priori* цѣлую систему человѣческаго знанія.

Ego было необходимой основой новаго зданія. Сознаніе, какъ единственный источникъ достовѣрности, было признано основой абсолютной науки.

Такая постановка вопроса ясно опредѣляетъ историческое положеніе Фихте. Единственною цѣлью его было построить науку на сознаніи и такимъ образомъ создать систему нравственности.

Мы прежде всего попросимъ читателя не придавать значенія остроумнымъ выходкамъ на счетъ Фихте, которыя ему приходилось слышать или которыя могутъ быть вызваны при поверхностной оцѣнкѣ мнѣній этого философа. Что эти мнѣнія не похожи на мнѣнія большинства, мы допускаемъ; что они противорѣчатъ «здравому смыслу»—это мы тоже допускаемъ; признаемъ даже, что они ложны, но мы признаемъ также, что они составляютъ продуктъ трудолюбиваго серьезнаго ума, что они есть выводы изъ принятыхъ способовъ, сдѣланные съ необыкновенной смѣлостью и тонкостью, а не простая причуда философскаго остроумія, и не парадоксъ бойкаго, но легкомысленнаго писателя.

Фихте въ самомъ себѣ нашелъ свѣтъ, освѣщавшій его путь. Глубоко, въ тайникахъ души лежитъ способность, находящаяся внѣ разума и превышающая всякое логическое знаніе, способность, дающая намъ возможность познавать истину, абсолютную истину.

«Я нашелъ органъ, говоритъ Фихте въ своемъ *Bestimmung des Menschen*, посредствомъ котораго мы познаемъ реальность. Это не разумъ; ибо всякое знаніе предполагаетъ нѣкоторое высшее знаніе, на которомъ оно основано, и такое восхожденіе не имѣетъ конца. Это — вѣра, добровольно покоющаяся на воззрѣніяхъ, естественно намъ представляющихся, *потому что* только при помощи этихъ воззрѣній мы можемъ выполнить свое назначеніе. Вѣра эта разсматриваетъ наше знаніе, объявляетъ его «пригоднымъ» и обращаетъ въ нѣчто несомнѣнное, въ убѣжденіе. Это не знаніе, но рѣшеніе воли принять данное знаніе. Это и не простое различіе въ словахъ, но различіе глубокое, истинное, чреватое самыми важными послѣдствіями. Только бы мнѣ навѣки сохранить эту вѣру. Всякое убѣжденіе мое есть только вѣра, исходитъ изъ

воли, а не изъ разума; точно также только изъ воли, а не изъ разума, должно исходить всякое истинное усовершенствованіе. Лишь бы только первая была твердо направлена къ добру, послѣдній самъ овладѣетъ истиной. Но если разумъ упражнять и развивать, между тѣмъ какъ воля будетъ оставаться въ пренебреженіи, то изъ этого ничего не выйдетъ, кромѣ пустыхъ и безконечныхъ софистическихъ тонкостей, приводящихъ къ абсолютной пустотѣ. Я знаю, что всякая кажущаяся истина, порожденная одною мыслью, а не покоющаяся на вѣрѣ, ложна и сомнительна; ибо чистое, истинное знаніе, доведенное до своего крайняго предѣла, приводитъ къ убѣжденію, что мы ничего не въ состояніи познать! Знаніе никогда не находитъ въ своихъ выводахъ, чего бы предварительно не было вложено вѣрой въ его посылки; даже и при этомъ его выводы не всегда правильны... Каждое человѣческое существо, являясь на свѣтъ, безсознательно овладѣваетъ той реальностью, которая и существуетъ для него только черезъ эту интуитивную вѣру. Если въ простомъ знаніи, въ простомъ воспріятіи и размышленіи мы не находимъ никакого основанія принимать наши умственныя представленія за нѣчто большее, чѣмъ простыя изображенія, то почему же мы признаемъ ихъ за нѣчто бо́льшее и допускаемъ для нихъ основу, *субстратъ*, независимый отъ какихъ бы то ни было измѣненій. Если всѣ мы обладаемъ способностью и инстинктомъ заходить за предѣлы такого естественнаго взгляда на вещи, отчего столь немногіе изъ насъ слѣдуютъ этому инстинкту или пользуются этой способностью?—и даже болѣе того, отчего мы даже противимся съ нѣкоторой досадой, когда насъ побуждаютъ выйдти на этотъ путь? Что удерживаетъ насъ въ этихъ естественныхъ границахъ? Не выводы нашего разума; ибо нѣтъ такого вывода, который былъ бы въ состояніи это сдѣлать. Вся сила здѣсь заключается въ глубокомъ интересѣ нашемъ къ реальности, къ тому благу, которое предстоитъ намъ сдѣлать, къ заурядному и чувственному, которымъ намъ предстоитъ наслаждаться. Ни одно живое существо не въ состояніи отрѣшиться отъ этого интереса, а также и отъ вѣры, которая вселяется въ насъ съ нашимъ появленіемъ на свѣтѣ. Мы всѣ рождаемся съ вѣрой, и кто слѣпъ, тотъ слѣпо предается неотразимому влеченію,—зрячій же предается ему сознательно и вѣритъ потому, что хочетъ вѣрить [1]).

---

[1]) Мы пользуемся переводомъ г-жи Перси Синнетъ: *Destination of Man*. London, 1846.

Здѣсь Фихте, какъ мы видимъ, перешелъ за предѣлъ, поставленный Кантомъ — онъ признаетъ познаваемость реальностей. Но недостаточно одного признанія возможности такого знанія; необходимо доказать его, что и составляетъ задачу философіи Фихте.

Фихте, который считалъ себя истиннымъ кантистомъ, хотя Кантъ ясно и публично отрекся отъ него, говорилъ, что матерьялы для науки открыты Кантомъ, и что остается только привести ихъ въ систему: это и составляло задачу его знаменитаго *Wissenschaftslehre*, гдѣ онъ старался построить все знаніе *à priori*.

§ III. Основы системы Фихте.

Согласно обычному предположенію, мы воспринимаемъ внѣшніе предметы посредствамъ идей, которыя возбуждаются въ насъ этими предметами. Но предположеніе не подтверждается фактами сознанія. Въ чемъ заключается основной фактъ? Въ томъ, что въ моемъ умѣ существуетъ извѣстная идея. Это, и только это, и есть первичное данное. Принимаясь за объясненіе этого факта, мы вынуждены допустить или что эта идея самопроизвольно выработана *мною*, или же что какое нибудь *не я*, нѣчто отличное отъ меня, возбудило ее *во мнѣ*. Идеализмъ или дуализмъ? выбирайте одно изъ двухъ.

Кантъ не принялъ идеализма и, не будучи въ состояніи представить себѣ, какимъ образомъ *Ego* могло бы самопроизвольно порождать въ себѣ идеи чего-то, что оно само считаетъ отличнымъ отъ себя, предположилъ существованіе *Non-Ego*, признавъ, однако, что мы ничего не знаемъ о немъ. Въ этомъ отношеніи онъ согласенъ съ Локкомъ и съ большинствомъ философовъ.

Дѣствительно, замѣчаетъ Фихте, мы ничего не знаемъ о Non-Ego; мы можемъ знать только то, что происходитъ въ насъ самихъ; можемъ познавать лишь настолько, насколько *сознаемъ*; но въ сознаніи нашемъ нѣтъ даннаго объекта, а есть только данная идея. Вынуждаютъ ли насъ законы нашего разума предположить существованіе Non-Ego?—принуждены ли мы признавать, что эти идеи суть образы чего-то находящагося *внѣ* насъ и независимаго отъ насъ? Къ чему приводитъ насъ эта дилемма? Къ тому, что самое это предположеніе, признаваемое необходимымъ послѣдствіемъ нашей сродственной организаціи, это Non-Ego, есть ни болѣе, ни менѣе какъ пастулатъ нашего разума, а слѣдовательно *продуктъ нашего Ego*. Такимъ образомъ, Ego *сознаетъ необходимость* Non-Ego: и Ego, *для удовлетворенія этой необходимости, создаетъ и требуемое Non-Ego*. Въ первичномъ актѣ сознанія заключаются идеи и только идеи. Онѣ суть продукты *дѣятельности* Ego, а не продукты *пассивности* Ego, какъ обыкновенно утверждаютъ. Душа не есть пассивное зеркало, отражающее образы, она есть активный принципъ, создающій ихъ. Душа не есть безжизненная *воспріимчивость*. Если бы она не кипѣла жизнью и дѣятельностью, восприятіе было-бы невозможно. Камни не познаютъ другъ друга. Сосудъ не имѣетъ представленія о жидкости, которую вливаютъ въ него.

Сознаніе, по самой своей сущности, есть дѣятельность. Но если оно въ силу своей дѣятельности, производитъ образы, и законами своей природы вынуждено предположить существованіе нѣкотораго субстрата у нихъ, то что-же такое это самое предположеніе, какъ не *другая* форма дѣятельности души? Если Ego сознаетъ происходящія въ немъ перемѣны, но принуждено приписать ихъ какой либо внѣшней причинѣ, то что же такое самое это признаніе внѣшней причины, какъ не *актъ самого Ego?—какъ не другое измѣненіе въ сознаніи?*

Вы признаете, что мы не можемъ знать субстанціи, что все ваше знаніе ограничивается *случайностями*, феноменами. Но вы говорите, что вынуждены *признать* субстанцію, какъ основу этихъ случайностей, какъ нуменъ, которымъ обусловливается возможность феноменовъ, но который *непознаваемъ*. Фихте отвѣчаетъ на это: Если онъ не познаваемъ, то ваше предположеніе, *какъ продуктъ вашего разума*, есть ни болѣе, ни менѣе, *какъ другая форма дѣятельности Ego. Вы* предполагаете, существованіе *того*, что называете субстанціей. Субстанція есть ничто иное, какъ *синтезъ случайностей*. Она есть умственный синтезъ.

Такимъ образомъ Фихте положилъ въ основу идеализма сознаніе, которое было признано опорой всякой достовѣрности; и онъ не только основалъ идеализмъ, но и установилъ, что Ego есть дѣятельность, а *знаніе* есть *фактъ*.

Дѣятельность Ego есть, конечно, предположеніе, но это единственное предположеніе необходимое для построенія науки. Если принять это предположеніе, то существованіе Non-Ego, какъ продукта Ego, есть неизбѣжное слѣдствіе.

Всякій долженъ признать, что А=А, или, что А *есть* А. Это—аксіома, познаваемая непосредственно и не требующая доказа-

тельствъ. Это есть предложеніе абсолютнаго тождества (*Satz der Jdentität*). Оно абсолютно истинно. Признавая его абсолютно истиннымъ, мы вмѣстѣ съ этимъ предписываемъ уму способность познавать абсолютную истину.

Но говоря, что А ровно А, мы не утверждаемъ *существованія* А; мы утверждаемъ только, что *если* А существуетъ, то оно должно равняться А. Аксіома не говоритъ намъ, что А существуетъ, но есть необходимое отношеніе между *если* и *то*, которое обозначено черезъ X. Но это отношеніе, это X, существуетъ только въ Ego, исходитъ только *изъ* Ego. Ego разсуждаетъ въ вышеприведенной аксіомѣ, что А=А и оно разсуждаетъ посредствомъ X.

Выражаясь не такъ схоластически, мы скажемъ, что всякій актъ сужденія есть актъ Ego.

Но такъ какъ X всецѣло заключается въ Ego, то слѣдовательно и А заключается въ Ego, и устанавливается Ego. Изъ этого мы видимъ, что въ Ego заключается *нѣчто* вѣчно неизмѣнное, и это нѣчто есть X. Отсюда формула: «Я есть Я. Ego=Ego».

Такимъ образомъ мы приходимъ къ Декартовскому *cogito, ergo sum*, какъ основѣ всякой достовѣрности. Ego устанавливаетъ само себя, и, въ силу этого самоустановленія *существуетъ*. Когда я говорю «Я есть» я утверждаю въ своемъ сознаніи свое существованіе; и это утвержденіе моего самознанія есть условіе моего существованія. Слѣдовательно, Ego есть въ одно и тоже время и дѣятельность и продуктъ дѣятельности, точно такъ какъ мысль есть и мыслительная дѣятельность и продуктъ ея.

Пока мы избавимъ читателя отъ дальнѣйшаго развитія этихъ логическихъ абстрактностей. Изъ сказаннаго нами онъ можетъ составить себѣ приблизительное понятіе о методѣ Фихте, и можетъ до извѣстной степени судить о прочности основанія, на которомъ зиждется идеализмъ.

Фихте главнымъ образомъ старался установить тожество бытія и мысли, существованія и сознанія, объекта и субъекта. Для этого разсматриваетъ онъ Ego, какъ дѣятельность по преимуществу.

Согласно съ этимъ, въ практической части своей философіи онъ приходитъ къ заключенію, что истинное назначеніе человѣка есть не мысль, но дѣйствіе, которое есть осуществленная мысль. Я свободенъ, говоритъ онъ. Это откровеніе моего сознанія. Я свободенъ; все мое достоинство опредѣляется не только моей дѣятельностью, но моей волей повиноваться голосу совѣсти. Теперь вѣчный міръ предстаетъ предо мной въ большемъ блескѣ, и основ-

ные законы его порядка яснѣе раскрываются предъ моимъ умственнымъ взоромъ. *Моя воля*, сокрытая въ глубокомъ тайникѣ моей души, есть первое звено въ цѣпи слѣдствій, проходящей чрезъ невидимую область духа, точно такъ какъ въ этомъ земномъ мірѣ дѣятельность, извѣстное движеніе, сообщенное матеріи, есть первое звено въ матерьяльной цѣпи причинъ и слѣдствій, охватывающей всю систему. Воля есть дѣйствующая причина, живой принципъ духовнаго міра, какъ движеніе—принципъ міра чувственнаго. Я стою между двумя мірами: видимымъ, въ которомъ имѣетъ значеніе только дѣйствіе, намѣреніе-же ничего не значитъ,—и невидимымъ и непостижимымъ, управляемымъ только волей. Въ обоихъ этихъ мірахъ я — дѣйствующая сила. Божественная жизнь, какъ ее можетъ представить себѣ только конечный умъ, есть самообразующаяся, самопредставляющаяся воля; облеченная для смертныхъ глазъ въ тысячи чувственныхъ формъ, она проникаетъ меня и всю неизмѣримую вселенную, пробѣгая по моимъ жиламъ и мускуламъ, изливается въ деревьяхъ, цвѣтахъ, травѣ. Мертвая, тяжелая масса инертной матеріи, наполняющая природу, исчезла,—вмѣсто нея течетъ изъ своего безконечнаго источника свѣтлый, вѣчный потокъ жизни и силы.

«Вѣчная воля есть Творецъ міра и Творецъ конечнаго разума. Кто полагаетъ, что міръ созданъ изъ массы неодушевленной матеріи, которая всегда должна оставаться неодушевленной и безжизненной подобно сосуду, сдѣланному человѣческими руками, тотъ не знаетъ ни міра, ни Бога. Только безконечный разумъ существуетъ въ самомъ себѣ—конечный-же въ немъ; только въ нашихъ умахъ онъ создалъ міръ, или по крайней мѣрѣ создалъ то, черезъ что и посредствомъ чего міръ этотъ раскрывается передъ нами. Въ его свѣтѣ мы видимъ свѣтъ и все, что онъ раскрываетъ. Великая, животворящая Воля, невыразимая словомъ, необъемлемая никакимъ понятіемъ, къ тебѣ я возношусь мыслью, потому что могу мыслить только въ тебѣ. Въ тебѣ, непостижимая моя, разгадка моего собственнаго существованія и бытія міра; въ тебѣ разрѣшаются всѣ проблемы бытія и устанавливается наисовершеннѣйшая гармонія. Я закрываю передъ тобой лицо и налагаю перста на уста свои».

§ IV. Идеализмъ Фихте.

Ознакомясь съ основнымъ принципомъ идеализма Фихте, посмотримъ теперь, какъ устраняетъ онъ различныя возраженія, естественно возникающія противъ подобной доктрины. Но сначала замѣтимъ, что обоготвореніе личности было самымъ естественнымъ продуктомъ такого ума, какъ умъ Фихте, и какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало духу того времени. Его доктрина была продуктомъ того пламеннаго, восторженнаго настроенія духа, которое охватило тогда всю Германію и сдѣлало изъ кампаніи 1813 г. эпоху въ исторіи. Германіи тогда, какъ и теперь, не хватало энергической воли. У нея были арміи, руководимыя опытными полководцами, но изъ нихъ развѣ только стремительный Блюхеръ обладалъ твердой волей. Ихъ разбивали и разбивали. Наконецъ, поднялась вся Германія. Рядъ оскорбленій пробудилъ ее. Нѣмцы возстали на защиту отечества; въ ихъ рядахъ находился Фихте, который, какъ дѣломъ, такъ и словомъ, старался доказать, что божественность человѣка заключается въ волѣ.

На вопросъ, *какое отношеніе между объектомъ и субъектомъ*, Фихте отвѣчалъ: *объектъ и субъектъ тожественны*. Изъ этого отвѣта вытекало, что такъ какъ объектъ и субъектъ—Non-Ego и Ego—присущи знанію, и такъ какъ различіе между ними считается всѣми людьми существеннымъ и дѣйствительнымъ, то происхожденіе этого различія должно возникать изъ двухъ путей: или Ego должно производить Non-Ego намѣренно и сознательно (а въ этомъ случаѣ люди никогда не признавали бы этого различія дѣйствительнымъ), или же *Ego* необходимо и безсознательно *должно причинять бытіе Non-Ego*.

Какъ же рѣшаетъ Фихте эту проблемму? Онъ утверждаетъ, что существованіе самаго Ego *опредѣляется* [1]) Non-Ego; такъ что Бытіе и бытіе сознательное—одно и тоже. Существованіе Ego зависитъ отъ его сознанія. Но сознавать свое *я* значитъ въ то же время сознавать *не-я*: одинъ и тотъ же актъ сознанія распространяется на *я* и *не-я*. Но какимъ образомъ мы приписываемъ реаль-

[1]) Нѣмецкое слово *bestimmen*, которое мы переводимъ словомъ «опредѣлять», въ большомъ употребленіи у метафизиковъ; мы съ удовольствіемъ замѣнили бы его какимъ-либо другимъ, лучше выражающимъ данную мысль, еслибы могли найти его. «Опредѣлять» въ философіи значитъ не рѣшать, а дѣлать опредѣленнымъ. Хаосъ *опредѣлившійся* есть созданный міръ.

ность не-я? Точно такъ же, какъ мы приписываемъ реальность *я*, т. е. актомъ сознанія. *Не-я* заключается въ актѣ сознанія какъ *реальность*, и потому мы не можемъ принимать его за призракъ.

Укажемъ здѣсь, какъ остроуміе, направленное противъ идеализма, падаетъ само собою. Остряки утверждаютъ, что признать міръ, какъ продуктъ Ego, значитъ признать, что міръ есть призракъ. Но кто же когда сомнѣвался въ реальности внѣшнихъ предметовъ? единственное возможное сомнѣніе заключается лишь въ томъ, имѣютъ-ли эти предметы реальность, *независимую* отъ ума.

Въ сознаніи мы имѣемъ двойственный фактъ, фактъ я и фактъ не-я, неразрывно связанные въ одно. Изъ этого мы заключаемъ, что сознаніе или Ego—частью само опредѣляетъ себя, частью опредѣляется Non-Ego. Положимъ, что вся реальность Ego (т. е. какъ тожество субъекта и объекта) выражается числомъ десять. Ego, сознавая пять своихъ частей, или, говоря словами Фихте, *устанавливая* пять частей, тѣмъ самымъ устанавливаетъ *отрицательно* другія пять частей. Но какимъ образомъ Ego можетъ отрицать свои части? Это дѣлается самымъ актомъ сознанія; актомъ отдѣленія пяти отъ десяти, послѣ чего остальныя пять частей оказываются пассивными. Поэтому отрицаніе есть пассивность Ego. Въ этихъ словахъ повидимому противорѣчіе. Ego является здѣсь въ одно время и активнымъ, и пассивнымъ. Но противорѣчіе это разрѣшается тѣмъ, что Ego есть активность, которая обусловливаетъ собою пассивность, и наоборотъ. Представимъ себѣ, что абсолютная реальность есть сфера; эта сфера всецѣло заключена въ Ego и представляетъ собою извѣстное количество. Всякое количество, меньшее этого цѣлаго, необходимо будетъ отрицаніемъ, пассивностью. Для того, чтобы меньшее количество могло сравниваться съ цѣлымъ и сопоставляться ему, между ними необходимо должно существовать какое-нибудь отношеніе; это отношеніе заключается въ идеѣ дѣлимости. А абсолютно цѣлое, какъ таковое, не имѣетъ частей, но это цѣлое можетъ быть сравниваемо со своимъ частями и отличаемо отъ нихъ. Пассивность есть, слѣдовательно, опредѣленное количество активности, сопоставленное съ цѣлымъ. По отношенію къ Ego абсолютному, Ego ограниченное пассивно, но если взять отношеніе Ego ограниченнаго къ Non-Ego, то здѣсь Ego активно, а Non-Ego пассивно. Такимъ образомъ активность и пассивность взаимно обусловливаются.

Результатъ какъ этаго, такъ и послѣдующихъ разсужденій Фихте есть гипотеза, что человѣчество право, приписывая объектамъ ре-

альное существованіе; но оно не право, предполагая, что объектъ независимъ отъ субъекта: онъ тождественъ съ субъектомъ. Поэтому въ общемъ обычный взглядъ довольно правиленъ и мы впадаемъ въ заблужденіе только тогда, когда пытаемся возвыситься надъ этимъ взглядомъ и вдаемся въ философствованье. Всѣ философы заблуждались не потому, что признавали *реальность* объектовъ, а потому, что признавали реальность *двухъ* отдѣльныхъ и особыхъ сущностей, Матеріи и Духа, тогда какъ мы видѣли, что есть только одна сущность, имѣющая двѣ стороны—объектъ и субъектъ.

Такая точка зрѣнія не лишена значенія. Если признать дуализмъ, то нѣтъ защиты противъ скептицизма. Если вѣрить, что *Dinge an sich* существуютъ, и матерія существуетъ независимо отъ духа, существуетъ *per se*, то мы должны также признать возможнымъ только познаніе явленій. Предметы сами по себѣ мы никогда познать не можемъ, а только можемъ знать ихъ вліяніе на насъ. Наше знаніе относительно и не въ состояніи обнять абсолютной истины.

Но если признать идеализмъ, то обычное вѣрованіе людей не только сохраняетъ свое значеніе, но и получаетъ подтвержденіе, такъ какъ оно признаетъ, что мы *познаемъ* вещи сами по себѣ, и что познаваемые нами предметы *существуютъ*. Дуалистъ заставляетъ васъ признать, что вы *не можете* знать вещи самой по себѣ, а ваша вѣра въ ихъ существованіе есть только постулатъ разума, а не возникаетъ *непосредственно* въ сознаніи. Идеалистъ, напротивъ, признаетъ, что вы имѣете *непосредственное* знаніе вещей per se, слѣдовательно открываетъ вамъ область абсолютной истины. Онъ расходится съ общимъ вѣрованіемъ только тѣмъ, что считаетъ эти вещи, непосредственно познаваемыя вами, за часть васъ самихъ, и что непосредственное знаніе возможно только *потому*, что мы и эти вещи неразрывно связаны.

«Но, говоритъ реалистъ, я знаю, что объекты совершенно независимы отъ *меня*. Я не создавалъ ихъ. Я нахожу ихъ *внѣ меня*. Доказательствомъ тому служитъ то, что, когда взглянувъ на дерево, я повернусь къ нему спиною, или закрою глаза, то образъ дерева исчезаетъ, а само дерево остается».

— «Нѣтъ, отвѣчаетъ идеалистъ, дерево не остается, ибо дерево есть только феноменъ или собраніе феноменовъ; дерево есть воспріятіе, а всѣ воспріятія субъективны. Вы познаете, что всякій долженъ признать, что наши *воспріятія* отличны отъ ихъ *объектовъ*. Но отличны-ли они? въ этомъ и заключается весь вопросъ; а вы

предрѣшаете его. Будемъ осторожнѣе. Что такое объектъ—дерево, напримѣръ? Скажите, что говоритъ вамъ объ этомъ сознаніе? Передайте одинъ только голый фактъ, а не выводъ изъ него. Не есть-ли *объектъ* (дерево) совершенно то же, что и ваше воспріятіе (дерево)? Не есть ли дерево только названіе вашего воспріятія? Не говоритъ-ли вамъ ясно ваше сознаніе, что форма, цвѣтъ, плотность, запахъ этого дерева находится *въ васъ*, что оно суть ощущенія вашего субъекта»?

«Я допускаю это, возражаетъ реалистъ; но хотя все это находится *во мнѣ*, однако оно порождено чѣмъ-то, что существуетъ *внѣ меня*. Сознаніе ясно говоритъ мнѣ это».

«Дѣйствительно ли ваше сознаніе говоритъ это? Увѣряю васъ, что сознаніе лишено способности сказать вамъ это. Оно можетъ говорить вамъ о происходящихъ въ немъ перемѣнахъ, но не въ состояніи выйдти за предѣлы самого себя и сообщить вамъ что нибудь о томъ, что производитъ эти измѣненія».

«Но меня неодолимо влечетъ вѣрить, говоритъ реалистъ, въ существованіе предметовъ *внѣ* меня, и эта вѣра истинна, потому что неодолима».

«Позвольте, вы слишкомъ торопитесь, возражаетъ идеалистъ: ваша вѣра вовсе не такова, какою вы ее описываете. Васъ не влечетъ неодолимо вѣрить въ существованіе предметовъ, т. е. предметовъ, которые находятся *подъ* всѣми ихъ проявленіями и должны навсегда оставаться неизвѣстными. Это не инстинктивная вѣра, а философскій выводъ. Ваша вѣра состоитъ только въ томъ, что извѣстные предметы, имѣющіе цвѣтъ, запахъ, протяженіе, вкусъ, плотность существуютъ, и это совершенно вѣрно. Но отсюда вы заключаете, что они существуютъ внѣ васъ и заключаете поспѣшно. Не вы-ли признали, что цвѣтъ, запахъ, вкусъ, протяженіе и т. д. суть только измѣненія вашего чувствующаго существа, и если они существуютъ *въ* васъ,—какъ же могутъ они существовать *внѣ* васъ? Они и не существуютъ внѣ васъ: они только кажутся вамъ существующими внѣ васъ вслѣдствіе того, что уму вообще свойственно объектировать наши ощущенія [1]).

«Попробуйте представить себѣ объектъ, какъ нѣчто большее, чѣмъ синтезъ воспріятій. Вы этого не можете. Конечно, вы можете

[1]) Здѣсь ясно обнаруживается различіе между Беркли и Фихте. Беркли утверждалъ, что объекты *существуютъ* независимо отъ Ego, но *не* независимы отъ всеобщаго духа. Идеализмъ Фихте есть *эгоизмъ* (отъ Эго); идеализмъ-же Беркли есть теологическій идеализмъ.

сдѣлать выводъ, что всѣ феномены имѣютъ *субстратъ*, хотя и неизвѣстный и непознаваемый. Но на чемъ основывается вашъ выводъ? На невозможности представить себѣ существованіе качествъ—протяженія, цвѣта и т. д.—независимо отъ какой нибудь субстанціи, которой они принадлежатъ. Но эта невозможность—недоразумѣніе. Качества не нуждаются въ объективномъ субстратѣ, такъ какъ у нихъ есть *субъективный* субстратъ: они суть измѣненія ощущающаго субъекта; и синтезъ этихъ измѣненій есть единственный субстратъ, въ которомъ они нуждаются. Это можно доказать и другимъ путемъ. Качества объектовъ, какъ это всѣ признаютъ, суть измѣненія субъекта: они только *приписываются* внѣшнимъ объектамъ, существованіе же ихъ зависитъ отъ субъекта; а между тѣмъ, чтобы объяснить ихъ существованіе, утверждаютъ, что должно существовать неизвѣстное внѣшнее нѣчто, какъ субстанція, которой они должны быть присущи. Понятно, что если эти качества субъективны и существованіе ихъ зависитъ отъ субъекта, то нѣтъ необходимости ни въ какомъ объектѣ для объясненія ихъ существованія». Такими доводами можетъ идеализмъ защищаться отъ нападокъ реализма.

Мы являемся здѣсь защитниками принциповъ Фихте, но читатель, надѣюсь, не приметъ насъ за его послѣдователей. Излагая его ученіе, мы избѣгали его способа изложенія, которое по своей абстрактности съ большимъ трудомъ понимается, и мы старались передать его взгляды по своему. Строго говоря, мы бы могли ограничиться изложеніемъ его идеализма; это все, что мы должны выполнить согласно цѣли нашего труда; идеализмъ составляетъ основу всѣхъ прочихъ доктринъ Фихте и есть именно та доктрина, которая составила эпоху въ нѣмецкой философіи и которою, слѣдовательно, опредѣляется его историческое значеніе. Но мы поступили бы несправедливо по отношенію къ Фихте и къ нашимъ читателямъ, еслибы не остановились на его нравственной системѣ. Идеализмъ, какъ идеализмъ, повидимому, немногимъ серьезнѣе остроумнаго парадокса; чтобы справедливо оцѣнить его, необходимо видѣть его въ примѣненіи [1]).

[1]) Читатель, желающій ближе ознакомиться съ системой Фихте долженъ обратиться къ его «*Wissenschaftlehre*» (переведено по-французски Paul Grimblot подъ заглавіемъ *Doctrine de la Science*) или болѣе популярно написанному имъ сочиненію *Bestimmung des Menchen* франц. переводъ его изданъ M. Barchou-de Penhoen *Destination de l'Homme*, и, судя по характеру и учености переводчика, долженъ быть превосходенъ. Былъ сдѣланъ также и англійскій пере-

§ V. Примѣненіе идеализма Фихте.

Ego по своей сущности есть дѣятельность, слѣдовательно оно свободно. Но эта свободная дѣятельность терялась бы въ безконечности, оставалась бы безъ сознанія, безъ бытія, еслибы не встрѣчала нѣкотораго *сопротивленія*. Въ усиліяхъ преодолѣть это сопротивленіе оно упражняетъ свою волю, начинаетъ сознавать, что есть нѣчто, отличное отъ него самого, и *вслѣдствіе этого* сознаетъ себя. Но сопротивленіе ограничиваетъ свободу, а между тѣмъ Ego, какъ дѣятельность, по самому существу своему свободно и неодолимо влечется къ пользованію своей свободой. Эта возбуждающая сила, побуждающая Ego стремиться къ полному реализированію себѣ Non-Ego,—эта сила, насколько она не реализирована, составляетъ *цѣль* человѣческаго существованія, есть долгъ человѣка.

Здѣсь уже начинаетъ обнаруживаться различіе фихтевской школы съ обыкновенными школами нравственности. Долгъ не есть нравственное обязательство, которое мы властны признать или отбросить; это есть пульсъ, бьющій въ самомъ сердцѣ человѣка, сила, присущая человѣческому организму; и сообразно съ развитіемъ этой силы опредѣляется и совершенство человѣка.

Міръ существуетъ не потому, что мы воображаемъ его, а потому, что мы *вѣримъ* въ него. Пусть скептицизмъ отвергаетъ всякую реальность, это не подѣйствуетъ на насъ. Человѣкъ самой природой своей вынуждается реализировать свое существованіе дѣйствіями. Наше назначеніе заключается не въ мышленіи, а въ дѣятельности. Человѣкъ рожденъ не для того, чтобы корпѣть надъ своими идеями, но чтобы проявлять ихъ, давать имъ жизнь. Міръ нравственный—*въ* насъ; наша же миссія переносить его во *внѣ*. Исполняя эту миссію, мы создаемъ міръ. Ибо въ чемъ заключается условіе существованія? Отчего мысль получаетъ *бытіе?* Просто оттого, что она реализуется какъ объектъ. Ego, *исключительно какъ субъектъ*, не существуетъ; оно имѣетъ только потенціональное существованіе. Для того, чтобы существовать, оно должно реализоваться и стать *субъектомъ-объектомъ*.

Обратимъ вниманіе на выводъ: зная, что внутри насъ находится нравственный міръ и только отъ насъ самихъ зависитъ

водъ м-съ Перси Синнетъ, который мы рекомендуемъ. Недавно появилось въ переводѣ В. Смита другое сочиненіе Фихте *The Nature of the Scholar*; онъ же перевелъ фихтовскія *Characteristics of the Present Age*.

исполненіе такого великаго дѣла, какъ проявленіе этого міра, то мы и должны сосредоточить все свое вниманіе на самихъ себѣ. Что же такое эта реализація внутренняго міра, какъ не полное развитіе насъ самихъ? Если мы хотимъ *быть*, если хотимъ пользоваться реальнымъ бытіемъ, мы должны развивать себя постоянными усиліями, реализировать прекрасное, полезное, доброе. Человѣку предписываетъ быть нравственнымъ властительная потребность его собственной природы. Быть добродѣтельнымъ не значитъ повиноваться какому-нибудь внѣшнему закону, а значитъ выполнять законъ внутренній: это повиновеніе не есть рабство, но свобода, не жертва долей своей свободы въ пользу какой-либо другой силы, а только полная и истинная уступка своему внутреннему побужденію быть свободнымъ.

Жизнь есть борьба. Свободный духъ человѣка, будучи конечнымъ, ограниченъ, несовершененъ; но онъ постоянно усиливается преодолѣть встрѣчающіяся ему препятствія и постоянно стремится къ безконечному. Когда надежды его не сбываются, онъ приходитъ въ уныніе, но не на долго. Въ сердцѣ человѣка бьетъ родникъ неисчерпаемой энергіи, передъ нимъ всегда носится идеалъ и онъ постоянно стремится достичь его.

Человѣкъ сознаетъ себя свободнымъ, и онъ знаетъ также, что свободны и его собратья. Поэтому, долгъ каждаго обращаться съ другими, какъ съ существами, у которыхъ та же цѣль, что и у него. Индивидуальная свобода должна, слѣдовательно, составлять принципъ всякаго правительства: изъ этого Фихте выводитъ свою политическую систему.

Но что говоритъ Фихте о Богѣ? Какъ извѣстно, его обвиняли въ атеизмѣ. Посмотримъ какіе его мнѣнія объ этомъ предметѣ. Его отвѣтъ, вызванный взведеннымъ на него обвиненіемъ, представляетъ хотя и туманное, но положительное изложеніе его идей [1]). Богъ создалъ міръ изъ неодушевленной массы матеріи; очевидность плана въ этомъ созданномъ мірѣ наводитъ насъ на мысль о разумномъ создателѣ: таковъ общепринятый взглядъ; но Фихте не могъ согласиться съ нимъ. Во-первыхъ, то, что мы называемъ міромъ, есть лишь воплощеніе нашего долга *(unsere Welt ist das Versinnlichte Material unserer Pflicht)*. Міръ есть объективное бытіе Ego: мы, такъ сказать,—создатели его. Такой взглядъ очень *походитъ* на атеизмъ, особенно при неполномъ пониманіи системы Фихте: между тѣмъ это въ большей мѣрѣ акосмизмъ.

[1]) «*Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*».

Фихте не могъ также признать очевидность плана, такъ какъ планъ есть простой выводъ ума, примѣнимъ только къ конечнымъ, преходящимъ предметамъ, но совершенно не примѣнимъ къ безконечнымъ. Самое понятіе о планѣ есть понятіе субъективное [2]).

«Въ Бога, говоритъ Фихте, мы должны *вѣровать, а не умозаключать* о Немъ. Вѣра есть основа всякаго убѣжденія, и научнаго и нравственнаго. Отчего вы вѣрите въ существованіе міра? Міръ есть ничто иное, какъ воплощеніе того, что вы носите въ себѣ самихъ, а между тѣмъ вы вѣрите въ него. Точно также и Богъ существуетъ въ вашемъ сознаніи и вы вѣрите въ Него. Онъ есть нравственный порядокъ міра *(moralische Ordnung)*: такимъ и только такимъ мы можемъ знать Его. Ибо, лишь только мы начинаемъ приписывать ему разумъ или личность, какъ необходимо впадаемъ въ антропоморфизмъ. Богъ безконеченъ: поэтому Онъ внѣ объема нашего *знанія*, которое можетъ обнимать только конечное, но не внѣ нашей *вѣры*» [2]).

Своими усиліями исполнить свой долгъ и, такимъ образомъ, реализировать доброе и прекрасное, мы стремимся къ Богу, мы до нѣкоторой степени живемъ жизнью Бога. Слѣдовательно, истинная религія есть реализація всемірнаго разума. Если бы мы всѣ были вполнѣ свободны, мы были бы едины, потому что есть только одна свобода. Если-бы мы всѣ имѣли одинаковыя убѣжденія, законъ каждаго былъ бы закономъ всѣхъ, такъ какъ у всѣхъ была-бы одна воля. Къ этому мы стремимся; къ этому стремится все человѣчество. Зерно мистицизма, заключающееся въ этомъ ученіи, было вполнѣ развито нѣкоторыми изъ послѣдователей Фихте, хотя онъ самъ тщательно избѣгалъ мистическаго толкованія и вообще отдѣлялъ себя отъ мистиковъ.

Перейдемъ теперь къ Фихтевской философіи исторіи.

Историкъ выполняетъ только половину требуемой задачи. Онъ описываетъ событія данной эпохи въ той послѣдовательности и въ той формѣ, какъ они происходили; но онъ не можетъ быть увѣренъ, что не опустилъ какого либо изъ этихъ событій или что поставилъ каждое событіе въ должномъ мѣстѣ и придалъ каждому надлежащее значеніе. Философъ долженъ дополнить этотъ неполный методъ. Онъ долженъ создать идею эпохи,—идею *апріорную*, независимую отъ опыта. Затѣмъ долженъ представить эту идею

[2]) Ibid., p. 43.
[2]) *Sittenlehre*, pp. 189. 194.

постоянно преобладающей надъ эпохой, проявляясь во множествѣ фактовъ, которые суть лишь воплощеніе ея. Что такое міръ, какъ не воплощеніе Ego? Что такое эпоха, какъ не воплощеніе идеи?

Поэтому каждая эпоха имѣетъ свою, предсуществующую идею. Эта идея опредѣляется идеями эпохъ, предшествующихъ и, въ свою очередь, будетъ опредѣлять идеи эпохъ послѣдующихъ. Изъ этого мы заключаемъ, что движеніе идей, или исторія міра, совершается по извѣстному *плану*. Философъ долженъ постигнуть этотъ планъ во всей его цѣлостности, такъ, чтобы онъ могъ вывести изъ этого плана идеи главнѣйшихъ эпохъ исторіи человѣчества, какъ прошедшей, такъ и будущей.

Прежде всего представляется рѣшить вопросъ: въ чемъ состоитъ основной планъ міра? или, другими словами, придерживаясь выраженія Фихте, какую основную идею должно реализировать человѣчество? Идею долга. Выражаясь конкретно, эта задача человѣчества сводится къ установленію такихъ отношеній между людьми, чтобы полная свобода каждаго совмѣщалась съ свободой всѣхъ.

Согласно этому, исторія распадается на двѣ главныя эпохи. Въ первую эпоху соціальныя отношенія еще не установлены на основаніи разума; во вторую эпоху человѣкъ установилъ ихъ и знаетъ, что это сдѣлано.

Легко доказать, что человѣчество существуетъ только для послѣдовательной и постоянной реализаціи требованій разума. Но иногда человѣчество сознаетъ, что̀ и почему оно совершаетъ; иногда же оно повинуется лишь слѣпому инстинкту. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, т. е. въ первыя эпохи земнаго бытія человѣчества, разумъ хотя и не проявляется ясно, сознательно, но тѣмъ не менѣе существуетъ. Онъ проявляется какъ инстинктъ, и представляется въ формѣ естественнаго закона; духовнымъ же проявленіемъ его служитъ лишь неопредѣленное, смутное чувство. Разумъ, проявляетъ себя какъ разумъ только тогда, когда у него является сознаніе самого себя и своихъ дѣйствій. Такое проявленіе его составляетъ вторую эпоху.

Но человѣчество переходитъ не сразу изъ первой эпохи во вторую. Сперва разумъ проявляется только у немногихъ личностей, великихъ людей своего времени, которые пользуются, поэтому, авторитетомъ. Они наставники своего вѣка, задача ихъ—поднять массу до своего уровня. Такимъ образомъ инстинктъ ослабѣваетъ, и разумъ входитъ въ силу. Появляется наука. Нравственность становится наукой. Взаимныя отношенія людей устанавливаются все согласнѣе и согласнѣе съ требованіями разума.

Вся жизнь человѣчества раздѣляется на пять періодовъ 1). Преобладаніе инстинкта надъ разумомъ; это первобытныя времена. 2). Общій инстинктъ уступаетъ мѣсто внѣшней господствующей власти: это вѣкъ ученій, которыя не могутъ быть усвоены людьми по убѣжденію и слѣпо вѣрить въ которыя ихъ заставляютъ силою, требующею безусловнаго повиновенія: это вѣкъ возникновенія зла 3). Власть, господствовавшая въ предшествующую эпоху, постоянно разсматраваемая разумомъ, слабѣетъ и колеблется: это эпоха скептицизма и распущенности 4). Разумъ сознаетъ самого себя; истина даетъ о себѣ знать; развивается наука о разумѣ: это начало того совершенства, котораго человѣчеству суждено достигнуть 5). Наука о разумѣ примѣняется къ жизни; человѣчество устраивается сообразно съ идеаломъ разума: это эпоха искусства—послѣдняя фаза исторіи человѣчества.

Изъ этого краткаго очерка системы Фихте ясно, какое мѣсто онъ долженъ занять въ длинномъ ряду европейскихъ мыслителей, разрабатывавшихъ съ такою настойчивостью блестящую руду метафизики. Мы надѣемся также, что этотъ очеркъ не только возбудитъ любознательность въ читателяхъ, занимающихся метафизикой, но и дастъ имъ такую руководящую нить, которая помогла-бы разобраться въ подробностяхъ.

ГЛАВА II.

ШЕЛЛИНГЪ.

§ 1 Жизнь Шеллинга.

Фридрихъ-Вильгельмъ-Іосифъ Шеллингъ родился въ Леонбергѣ, въ Вюртембергѣ, 27 января 1775 г. Въ Тюбингенскомъ университетѣ онъ познакомился съ Гегелемъ и между ними завязалась продолжительная и прочная дружба. Въ Лейпцигѣ онъ изучалъ медицину и философію; въ философіи онъ былъ ученикомъ Фихте. Впослѣдствіи онъ занялъ каѳедру своего учителя въ іенскомъ университетѣ, гдѣ читалъ лекціи съ громаднымъ успѣхомъ. Въ 1807 г. онъ былъ сдѣланъ членомъ Мюнхенской академіи наукъ. Въ Ба-

варіи, гдѣ онъ получилъ почести, награды и дворянство, онъ оставался до 1842 г., когда король прусскій пригласилъ его въ Берлинъ; и здѣсь, на каѳедрѣ, нѣкогда занимаемой Гегелемъ, онъ началъ рядъ лекцій, въ которыхъ передавалъ плоды своихъ продолжительныхъ размышленій.

Появленіе его въ Берлинѣ послужило сигналомъ къ ожесточенной полемикѣ. Всѣ гегельянцы взялись за оружіе. Памфлеты, наполненные личностями и діалектикой, посыпались на Шеллинга, но, повидимому, не имѣли большого успѣха. Его враги, наконецъ, устали кричать и онъ спокойно продолжалъ свои лекціи. Въ 1845 г. авторъ этой книги имѣлъ удовольствіе не только присутствовать на его лекціяхъ о миѳологіи, которыя посѣщались многочисленной публикой, но и слышать его въ непринужденной частной бесѣдѣ, свидѣтельствовавшей о его богатомъ запасѣ разнообразныхъ знаній. Онъ былъ такъ силенъ умственно, что хотя 70 лѣтъ и убѣлили его голову, но, казалось, ему еще долго оставалось жить; и дѣйствительно, онъ прожилъ еще девять лѣтъ, продолжая внушать уваженіе всѣмъ, знавшимъ его. Онъ умеръ 20 августа 1854 г.

§ 2. Ученіе Шеллинга.

Шеллинга часто называютъ нѣмецкимъ Платономъ. Въ подобныхъ параллеляхъ есть всегда нѣчто справедливое и много ошибочнаго. Сочиненія Шеллинга безпорно доказываютъ большую силу воображенія и весьма тонкую діалектику; но если на этомъ основаніи онъ названъ Платономъ, то есть сотни философовъ, заслуживающихъ не менѣе его это названіе. Его доктрины имѣютъ весьма мало сходства съ доктринами его мнимаго прототипа. Любопытно, что голова Шеллинга чрезвычайно походила на голову Сократа; она была не такъ безобразна, но въ общемъ была весьма похожа на нее.

Шеллинга можно назвать систематизаторомъ пантеистическихъ стремленій, существующихъ всегда, но въ то время достигшихъ особой силы въ Германіи. Неправильно было бы считать ихъ простымъ порожденіемъ мистицизма. Мы ихъ видимъ и у яснаго Гёте и у мистика Новалиса. Какъ бы то ни было, но пантеизмъ, повидимому, составляетъ естественный результатъ всякаго строго логическаго изслѣдованія философіи религіи; въ Германіи, болѣе чѣмъ въ какой либо другой странѣ Европы, онъ проявился съ

большимъ постоянствомъ и въ поэзіи и въ философіи. Нѣмецкіе поэты, художники, музыканты, мыслители, всѣ болѣе или менѣе пантеисты. Понятно, что попытка Шеллинга дать пантеизму научную основу, не могла не встрѣтить сильнаго сочувствія.

Намъ представляется здѣсь случай указать еще хоть разъ на сходство въ историческомъ отношеніи новѣйшей германской философіи съ философіей александрійской школы. И та и другая одинаково признавали неспособность разума рѣшать философскія проблеммы и для рѣшенія ихъ обращались къ высшей способности. Плотинъ называлъ эту способность *экстазомъ*, а Шеллингъ — *умственнымъ созерцаніемъ* (интуиціей). По ученію Плотина, *экстазъ* такая способность, которою обладаютъ не всѣ люди и не всегда; ее имѣютъ только нѣкоторые и лишь по временамъ. Умственное созерцаніе точно такъ же дано не всѣмъ людямъ, имъ одарены только немногіе избранные: это способность философствованья. Шеллингъ съ презрѣніемъ говоритъ о людяхъ, не понимающихъ высшихъ истинъ философіи. «И въ самомъ дѣлѣ, восклицаетъ онъ, я не вижу зачѣмъ философіи обращать какое-либо вниманіе на неспособность. Лучше уединить философію отъ всѣхъ обыкновенныхъ путей и такъ отдѣлить отъ обыкновеннаго знанія, чтобы ни одинъ изъ этихъ путей не приводилъ къ ней. Философія начинается тамъ, гдѣ кончается объективное знаніе [1])». Высшія истины науки не могутъ быть доказаны,—онѣ должны быть постигаемы; того, кто не въ состояніи постичь ихъ, можно только сожалѣть; доказывать ему безполезно.

Мы были бы, пожалуй, ближе къ истинѣ, еслибы назвали Шеллинга нѣмецкимъ Плотиномъ, чѣмъ нѣмецкимъ Платономъ. Но вовсе не ради такихъ праздныхъ параллелей мы заговорили о Плотинѣ. Наша цѣль—«указать мораль», указать какъ одни и тѣже заблужденія повторяются въ исторіи и какъ усилія многихъ вѣковъ не подвигаютъ въ этомъ направленіи человѣческую мысль ни на шагъ впередъ.

Прежде всего мы остановимся на попыткѣ Шеллинга усовершенствовать ученіе Фихте и на отношеніи между этими двумя доктринами.

Идеализмъ Фихте былъ чисто субъективный. Объектъ имѣлъ реальность, но вполнѣ зависѣлъ отъ субъекта. Какъ бы мы ни старались, мы не можемъ отдѣлить объекта отъ субъекта, не можемъ

[1]) *Neue Zeitschrift fur Speculative Pkysik*, II. 34.

представить себѣ возможнаго способа существованія объекта, не отождествляя его съ субъектомъ. Самый процессъ представленія есть актъ субъекта. Если мы даже допустимъ, что законы нашего ума заставляютъ насъ постулировать неизвѣстное нѣчто, нуменъ, какъ субстанцію, изъ которой исходятъ всѣ феномены, то спрашивается, что-же такое, въ концѣ концовъ, этотъ пастулатъ? Онъ есть актъ духа, актъ вполнѣ субъективный; необходимость пастулата есть умственная необходимость. Слѣдовательно Non—Ego есть продуктъ Ego.

Это очень искусная аргументація, и даже болѣе того, она прибѣгаетъ къ помощи принципа неопровержимаго, принципа тожества объекта и субъекта въ знаніи [1]). Шеллингъ призналъ этотъ принципъ: но выводъ изъ него, свидѣтельствовавшій о ничтожествѣ внѣшняго міра, казался ему слишкомъ насильственнымъ и отталкивающимъ, чтобы помириться съ нимъ; поэтому, сохраняя принципъ тожества, онъ искалъ другого выхода.

Мы также твердо вѣримъ въ существованіе объективнаго міра, какъ и въ бытіе міра субъективнаго: и дѣйствительно, оба эти міра существуютъ въ актѣ сознанія. Мы не можемъ сознавать своего собственнаго существованія, не связывая его неразрывно съ какимъ-либо другимъ бытіемъ, отличнымъ отъ насъ самихъ. Точно также мы не можемъ сознавать бытіе чего-либо внѣ насъ, не связывая его неразрывно съ сознаніемъ самихъ себя. Изъ этого мы заключаемъ, что оба міра существуютъ нераздѣльно, независимо другъ отъ друга, но *отожествленные* въ чемъ-то высшемъ. Фихте говоритъ, что Non—Ego было создано Ego. Шеллингъ же говорилъ, что оба равно реальны и оба отожествляются въ абсолютѣ.

Знаніе должно быть знаніемъ чего-либо. Слѣдовательно, знаніе предполагаетъ соотвѣтствующее бытіе. Знаніе безъ познаваемаго объекта есть пустая форма. Но знаніе и бытіе соотносительны, они неразлучны и слиты вмѣстѣ. Невозможно представить себѣ познаваемый объектъ безъ познающаго субъекта, какъ невозможно представить себѣ познающій субъектъ безъ познаваемаго объекта.

---

[1]) Это основа идеализма, которую мы считаемъ незыблемой, пока люди въ своихъ сужденіяхъ будутъ исходить изъ предположенія, что истиное въ знаніи человѣческомъ одинаково истинно и въ *фактѣ*, что каковы вещи кажутся *намъ*, таковы онѣ суть *per se*. Но безъ этого предположенія философія невозможна.

Природа есть видимый духъ; духъ есть невидимая природа [1]): абсолютный идеалъ есть въ то же время абсолютная реальность.

Поэтому у философіи двѣ главная задачи. *Трансцендентальная философія* должна создать природу изъ данныхъ разума—объектъ изъ субъекта. *Философія же природы* должна вывести разумъ изъ данныхъ природы—субъектъ изъ объекта [2]) Какимъ же образомъ можемъ мы создать одно изъ другого? Фихте училъ, что созиданіе это должно совершаться черезъ принципъ тожества субъекта и объекта, причемъ производитель и продуктъ находятся въ постоянномъ противорѣчіи, а между тѣмъ всегда составляютъ единое. Производитель (*Thatigkeit*) есть дѣятельность въ дѣйствіи. Это сила, саморазвивающаяся во всѣ вещи. Продуктъ же есть дѣятельность, остановившаяся и отвердѣвшая въ фактъ, но всегда готовая снова перейти въ дѣйствіе. Такимъ образомъ міръ есть лишь колебаніе борющихся силъ въ сферѣ абсолюта.

Въ чемъ же состоитъ различіе между Шеллингомъ и Фихте, если оба признаютъ, что продуктъ (объектъ) есть только остановившаяся дѣятельность Ego? Различіе это заключается въ томъ, что по системѣ Фихте Ego конечно,—оно человѣческая душа; по системѣ же Шеллинга Ego есть абсолютъ, безконечное, то Все, что Спиноза назвалъ субстанціей; этотъ абсолютъ проявляется въ двухъ формахъ: въ формѣ Ego и въ формѣ Non-Ego—какъ природа и какъ духъ.

Ego производитъ Non-Ego, но не своей собственной силой, не изъ своей собственной нужды; всеміpная природа дѣйствуетъ въ насъ, производитъ все существующее внѣ насъ изъ насъ и та же насъ, производитъ все существующее внѣ насъ изъ насъ и та же всеміpная природа внутри насъ сознаетъ самое себя. Души людей—это безчисленное множество индивидуальныхъ глазъ, которыми Безконечный Міръ-Духъ созерцаетъ самого себя.

Что такое Ego? Оно есть одно и то же, что и тотъ актъ, который дѣлаетъ его объектомъ для самого себя. Когда я говорю «я самъ», когда во мнѣ является представленіе о моемъ Ego, что это такое, если не Ego, дѣлающееся объектомъ самого себя? И такъ сознаніе можно опредѣлить какъ объектированіе Ego. Примѣнимъ это къ абсолюту. И онъ также долженъ сознавать самого себя и для этого долженъ реализировать себя объективно.

---

[1]) Наши читатели узнаютъ въ этомъ любимое выраженіе Кольриджа, многія замѣчанія котораго, теперь прославившіяся, взяты *Verbatem* у Шеллинга и двухъ Шлегелей.

[2]) *System des Transcendentalen Idealismus*, p. 7.

Послѣ этого дѣлаются понятными слова Шеллинга: «слѣпыя и безсознательныя произведенія природы суть ничто иное, какъ безуспѣшныя попытки ея стать объектомъ (*Sich selbst zu reflectiren*); такъ называемая мертвая природа есть лишь незримый разумъ. Цѣль усилій природы, т. е. полное самообъективированіе ея, достигается посредствомъ высшей и конечной степени рефлексіи въ человѣкѣ, т. е. въ *разумѣ*. Здѣсь природа возвращается сама въ себя и раскрываетъ свое тожество съ тѣмъ, что мы познаемъ въ насъ, какъ объектъ и субъектъ» [1]).

Въ другомъ мѣстѣ Шеллингъ опредѣляетъ функцію разума съ большей ясностью, называетъ его *точкой безразличія* между субъективнымъ и объективнымъ. Абсолютъ онъ сравниваетъ съ магнитомъ. Какъ въ магнитѣ одинъ и тотъ же принципъ раздѣляется на сѣверный и южный полюсъ, центръ которыхъ есть безразличная точка, такъ точно и абсолютъ раздѣляется на реальность и идеалъ и пребываетъ въ этомъ раздѣленіи, какъ абсолютное безразличіе [2]). Какъ въ магнитѣ каждая точка есть сама по себѣ магнитъ, имѣющій свой сѣверный и южный полюсъ и свою безразличную точку, такъ и во вселенной индивидуальныя разнообразія суть лишь разнообразія вѣчнаго единаго. Человѣкъ есть микрокосмъ.

Разумъ есть точка безразличія. Кто возвышается до нея, тотъ возвышается до реальности вещей (*Zum wahren an sich*); эта реальность и заключается именно въ безразличіи объекта и субъекта. И такъ, основа философіи есть основа разума; ея знаніе есть знаніе вещей какъ онѣ *суть*, т. е. какъ онѣ суть въ разумѣ [3]).

Духъ Плотина воскресаетъ въ этихъ выраженіяхъ. Въ нихъ мы находимъ всю суть александрійской школы. Умственное созерцаніе, посредствомъ котораго мы обнимаемъ абсолютъ, какъ уже было замѣчено, есть лишь другая форма александрійскаго экстаза. Шеллингъ понималъ, что абсолютъ, какъ безконечное, не можетъ быть познаваемъ при условіяхъ конечности, не можетъ быть доступенъ личному сознанію. Но какимъ же образомъ познается абсолютное? Посредствомъ высшей способности, которая постигаетъ тожество объекта и субъекта, постигаетъ абсолютъ, какъ абсолютъ, какъ то въ чемъ всякое различіе разрѣшается въ безразличіе.

[1]) System des Transcendentalen Idealismus, p. 5.

[2]) Поэтому философія Шеллинга часто называется философіею безразличія.

[3]) *Zeitschrift für Speculative Phisik*, vol. II, Heft. 2.

Система Шеллинга представляетъ три отдѣла: философія природы, трансцендентальная философія и философія абсолюта.

Умозрѣнія его о природѣ были встрѣчены въ Германіи весьма сочувственно. Въ нихъ, конечно, много ума, но они лишены метода; ихъ невозможно провѣрить. Интересующіеся его взглядами на природу должны обратиться къ его *Zeitschrift für speculative Physik*, и его *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Слѣдующіе примѣры покажутъ намъ ихъ характеръ [1]).

Субъектъ и объектъ тожественны: ихъ абсолютное тожество есть абсолютное цѣлое, называемое вселенной. Между ними возможно только *количественное* различіе; и оно возможно только относительно индивидуальныхъ существованій, такъ абсолютное тождество есть *количественное безразличіе* объекта и субъекта и существуетъ только подъ этой формой. Если-бы мы могли видѣть, что существуетъ и видѣть все это въ его цѣлостности, то мы получили-бы понятіе о совершенномъ количественномъ равенствѣ. Только вслѣдстіе отторженія индивидуальнаго отъ безконечнаго и происходитъ количественное различіе. Это различіе объекта и субъекта есть основа всего конечнаго; а съ другой стороны, количественное безразличіе объекта и субъекта есть безконечность.

Всякое различіе нарождается потенціей (*Potenz*), абсолютъ есть тожество всѣхъ потенцій (*aller Potenzen*). Всякая матерія въ первоначальномъ своемъ состояніи есть жидкость; *тяжесть* есть потенція, посредствомъ которой дѣйствуетъ сила притяженія и расширенія, какъ основа реальности матеріи. Тяжесть есть первая *потенція*. Вторая *потенція* есть свѣтъ, внутреннее созерцаніе природы, какъ тяжесть есть ея внѣшнее созерцаніе (интуиція). Прозрачность отожествлена со свѣтомъ. Теплота не составляетъ сущности свѣта, но есть лишь *modus existente* свѣта. Ученіе Ньютона о свѣтѣ трактуется Шеллингомъ съ презрѣніемъ, какъ система, построенная на выводахъ, противныхъ логикѣ, которая сама себѣ противорѣчитъ и ведетъ къ безконечнымъ нелѣпостямъ. Тѣмъ не менѣе эта нелѣпая система привела ко многимъ открытіямъ и легла въ основу дальнѣйшаго прогресса науки, между тѣмъ, какъ взгляды Шеллинга не привели ни къ чему, кромѣ споровъ. Тоже самое относится и къ его объясненію электричества: даже допуствъ, что оно вѣрно, мы все-таки должны при-

[1]) Читатель не долженъ сѣтовать на насъ если не пойметъ нижеслѣдующаго: нѣмецкая философія не отличается удобопонятностью. Мы переводимъ только слова Шеллинга и не беремъ на себя разъяснять ихъ туманность.

знать его совершенно безполезнымъ. Оно не допускаетъ никакой провѣрки, не допускаетъ никакого примѣненія: однимъ словомъ, совершенно безплодно.

Правда, въ *натурфилософіи* Шеллинга встрѣчаются общія идеи, которыя не только близко подходятъ къ понятіямъ положительной науки, то и послужили могущественнымъ стимуломъ для умовъ многихъ ученыхъ. Напримѣръ общій законъ полярности, который Шеллингъ считалъ всемірнымъ закономъ природы [1]), подтверждается въ физикѣ и химіи, хотя въ настоящее время ни одинъ химикъ не признаетъ предполагаемаго имъ отношенія между теплотой и кислородомъ, на которомъ онъ основываетъ всѣ атомистическія измѣненія. Во второй части этого трактата, гдѣ онъ говоритъ объ органической жизни, попадаются также нѣкоторыя общія идеи, повидимому, совершенно свѣтлыя, но частные выводы, которыми онѣ подкрѣпляются, совершенно ложны. Шеллингъ утверждаетъ, что прозябаніе и жизнь суть продукты химическаго дѣйствія. Первое состоитъ въ постоянномъ раскисленіи, а вторая въ постоянномъ окисленіи; какъ только это химическое дѣйствіе прекращается, наступаетъ смерть, ибо все живущее существуетъ лишь въ моментъ своего *образованія* [2]). Говоря, что жизнь зависитъ отъ постояннаго нарушенія и возстановленія равновѣсія [3]), онъ повторяетъ только общепринятый взглядъ на жизнь, которую де-Блэнвиль опредѣляетъ такъ: «жизнь есть непрерывное разложеніе и возсоединеніе».

Всѣ функціи жизни суть нечто иное, какъ индивидуализація одного общаго принципа, и всѣ живыя существа суть индивидуализаціи одной общей жизни, которая есть душа міра *Weltseele*-*anima mundi*. Ту-же идею мы находимъ у Гёте и ее развивали въ различныхъ формахъ Окенъ и многіе нѣмецкіе натуралисты. Идея о динамической прогрессіи въ природѣ есть также основная идея Гегелевской философіи.

Шеллингъ въ своей *Jahrbücher der Medicin* говоритъ, что наука имѣетъ значеніе лишь настолько, насколько она *умозрительна*, а подъ умозрѣніемъ онъ разумѣетъ созерцаніе Бога въ тѣхъ формахъ, въ какихъ Онъ существуетъ. Разумъ, признавъ Бога, не можетъ признавать ничего иного, а потому уничтожаетъ самого себя, какъ *индивидуальное* бытіе, какъ нѣчто, существую-

[1]) *Von der Weltseele*, p. 25.
[2]) Ibid., p. 181.
[3]) Ibid., p. 281.

щее *внѣ* Бога. Мысль (*das Denken*) не моя мысль, а бытіе — не мое бытіе; ибо все принадлежитъ Богу или всему. Нѣтъ такого разума, которымъ *мы владѣемъ*, а есть только разумъ, который *владѣетъ нами*. Если ничего не существуетъ внѣ Бога, то знаніе Бога есть безконечное знаніе, которое Богъ имѣетъ о себѣ въ вѣчномъ самосознаніи. Богъ не есть что-либо высшее, Онъ есть единое. Его нельзя представлять себѣ какъ вершину или предѣлъ, но какъ центръ, какъ Все во Всемъ. Слѣдовательно, нѣтъ такого существа, которое бы восходило до знанія Бога; это познаніе есть *непосредственное* распознаваніе.

Если мы отдѣлимъ умозрѣнія Шеллинга отъ ихъ діалектической формы, то придемъ къ слѣдующему:

Идеализмъ односторопенъ. Кромѣ субъекта, долженъ существовать и объектъ: они оба отожествляются въ третьемъ,—въ абсолютѣ. Абсолютъ не есть ни идеалъ, ни реальность, ни духъ, ни природа, а то и другое вмѣстѣ. Абсолютъ есть Богъ. Онъ есть Все во Всемъ; вѣчный источникъ всякаго бытія. Онъ реализируется подъ одной формой, какъ объективность, и подъ другой, какъ субъективность. Онъ становится самосознаніемъ въ человѣкѣ; а человѣкъ, при высшей формѣ своего бытія, проявляетъ разумъ, и посредствомъ этого разума Богъ познаетъ самого себя. Таковы выводы, къ которымъ приводитъ философія Шеллинга. Спрашивается, чѣмъ эта философія отличается отъ спинозизма?

Абсолютъ, принимаемый Шеллингомъ за точку безразличія между субъектомъ и объектомъ, есть то же самое, что Πρωτον ἀγαθον и первичное ничто, составляющее первую ипостась александрійской троицы. Абсолютъ, какъ тождество субъекта и объекта, не будучи ни тѣмъ, ни другимъ, а представляя и то и другое вмѣстѣ, есть лишь субстанція Спинозы съ ея аттрибутами протяженія и мысли.

Шеллингъ вмѣстѣ съ Спинозою приписываетъ объекту и субъекту только феноменальную реальность. Вмѣстѣ съ Спинозою онъ признаетъ только одно бытіе—абсолютъ.

Но, сходясь съ Спинозой въ основныхъ положеніяхъ, Шеллингъ расходится съ нимъ въ методѣ и въ примѣненіи этихъ положеній. Въ обоихъ этихъ отношеніяхъ преимущество, по моему мнѣнію, безспорно принадлежитъ Спинозѣ.

Спиноза съ безупречной логичностью выводилъ свою систему изъ одного основнаго предположенія, что истинное въ идеѣ, истинно и объективно. Это предположеніе само по себѣ не было

совершенно произвольно. Оно было основано на принципѣ достовѣрности, который былъ выставленъ Декартомъ, какъ единственный неопровержимый принципъ. Все ясное и *апріорное* въ нашемъ сознаніи неопровержимо истинно. Слѣдовательно, философія дедуктивна, а ученіе Спинозы было дедукціей изъ принциповъ Декарта.

Методъ Шеллинга совершенно иной. Сознавая, что человѣческое знаніе по необходимости, конечно, онъ не могъ принять метода Спинозы, потому что этотъ методъ далъ бы ему только знаніе конечнаго, условнаго, а такое знаніе, какъ уже всѣми было признано, приводило къ скептицизму. Поэтому онъ долженъ былъ признать какую-либо другую способность для познанія истины и назвалъ эту способность умственнымъ созерцаніемъ. Разуму доступно познаніе абсолюта, но для этого онъ долженъ выйдти изъ предѣловъ сознанія и погрузиться въ абсолютъ. Такъ какъ знаніе и бытіе идентичны, то чтобы познать безконечное, мы сами должны *быть* безконечное, т. е. наша индивидуальность должна поглотиться въ универсалѣ.

И такъ сознаніе, такъ долго составлявшее основу философіи, было отвергнуто Шеллингомъ, какъ неспособное рѣшать философскія проблемы. Сознаніе перестало быть основой достовѣрности. Разумъ былъ признанъ органомъ философіи — разумъ *безличный*. Тожество бытія и знанія замѣнило сознаніе и сдѣлалось основой всякаго умозрѣнія. Мы увидимъ, къ чему оно привело въ Гегелѣ.

Наша замѣтка о Шеллингѣ такъ коротка не потому, чтобы Шеллингъ не заслуживалъ занять бо́льшее мѣсто, но потому, что болѣе подробное изложеніе завело бы насъ далеко за предѣлы нашего сочиненія. Произведенія Шеллинга не только многочисленны, но и значительно рознятся между собою во взглядахъ. Здѣсь мы старались изложить только тѣ идеи его, которыя составляютъ продолженіе Фихте и легли въ основу философіи Гегеля [1]).

---

[1]) Главнѣйшее сочиненіе Шеллинга появилось во французскомъ переводѣ P. Grimblot подъ заглавіемъ: *Système de l'Idealisme Transcendental.* Можно указать также на изложеніе философіи Шеллинга Бруно — *des Principes des choses.*

ГЛАВА III.

ГЕГЕЛЬ.

---

§ I. Жизнь Гегеля.

Георгъ-Фридрихъ-Вильгельмъ Гегель родился въ Штутгардѣ, 27 августа 1770 г. Онъ получилъ то классическое образованіе, которымъ отличались виртембергскіе студенты по преимуществу. 18 лѣтъ онъ отправился въ Тюбингенъ изучать богословію и философію. Здѣсь онъ сошелся съ Шеллингомъ и проникся большимъ уваженіемъ къ нему. Молодые мыслители сообщали другъ другу свои мысли и обсуждали различныя философскія системы. Впослѣдствіи, когда разногласіе въ мнѣніяхъ разстроило эту дружбу, Гегель всегда вспоминалъ о ней съ большимъ чувствомъ. На 20-мъ году онъ принужденъ былъ отказаться отъ своихъ плановъ на профессуру и, побуждаемый голодомъ, согласился занять мѣсто частнаго наставника сначала въ Швейцаріи, а потомъ во Франкфуртѣ.

Въ 1801 году умеръ его отецъ. Оставшееся послѣ отца небольшое наслѣдство позволило ему отказаться отъ учительскаго мѣста и отправиться въ Іену, гдѣ онъ напечаталъ свою диссертацію *De Orbitis Planetarum.* Это сочиненіе было направлено противъ ньютоновой системы астрономіи. Оно было примѣненіемъ шеллинговой натурфилософіи и въ немъ Гегель третировалъ Ньютона съ тѣмъ презрѣніемъ, которое онъ всегда чувствовалъ ко всѣмъ эмпирикамъ, т. е. къ тѣмъ, кто довѣрялъ больше опыту, чѣмъ логикѣ. Въ томъ же году онъ издалъ «*Различіе между Фихте и Шеллингомъ*», гдѣ становится на сторону своего друга, вмѣстѣ съ которымъ издавалъ «*Критическій журналъ философіи*». Во второмъ томѣ этого журнала мы находимъ его знаменитый очеркъ *Glauben und Wissen*, гдѣ критикуются Кантъ, Якоби и Фихте.

Въ Іенѣ онъ познакомился съ Гёте и Шиллеромъ. Первый, съ своей обычной проницательностью прозрѣлъ въ Гегелѣ философскій геній, въ то время еще неразвившійся, о чемъ можно подробно узнать изъ переписки Гёте и Шиллера. Гегель, съ своей стороны, до самой смерти своей оставался однимъ изъ самыхъ ревностныхъ почитателей Гёте, и частыя цитаты изъ твореній поэта ярко освѣщаютъ многія страницы философа.

Въ Іенскомъ университетѣ Гегель былъ въ то время приватъ доцентомъ; но его лекціи посѣщали всего четыре слушателя, хотя, правда, все это были замѣчательные люди: Габлеръ, Троксперъ, Лахманнъ и Цельманъ. Когда Шеллингъ уѣхалъ изъ Іены, Гегель занялъ его каѳедру, но всего на одинъ годъ. Здѣсь онъ издалъ свою *Phænomenologie des Geistes*. Онъ кончилъ это сочиненіе въ ночь достопамятной іенской битвы. Артиллерія гремѣла подъ стѣнами города, но философъ былъ такъ погруженъ въ свое произведеніе, что не замѣчалъ ничего, что совершалось вокругъ него, онъ продолжалъ писать, подобно Архимеду, который не прерывалъ своихъ научныхъ изслѣдованій во время осады Сиракузъ. На слѣдующее утро Гегель, съ рукописью въ рукѣ выходитъ на улицу и отправляется къ своему издателю, твердо увѣренный, что судьбы человѣчества зависятъ отъ груды бумагъ, которыя онъ такъ нѣжно прижималъ къ своей груди. Его мечтанія были вскорѣ прерваны самымъ непріятнымъ образомъ; бородатые и сильно жестикулирующіе французскіе солдаты останавливаютъ философа и довольно многозначительно даютъ ему понять, что въ данную минуту судьбы человѣчества зависятъ совсѣмъ не отъ рукописей. Однако французскіе солдаты не помѣшали выходу въ свѣтъ этого сочиненія; весь философскій міръ привѣтствовалъ его, какъ новую систему, или скорѣе, какъ новое видоизмѣненіе системы Шеллинга. Ему предложили издавать Бамбергскую газету и онъ оставилъ Іену. Въ Бамбергѣ онъ оставался не долго, такъ какъ осенью 1808 г. мы находимъ его ректоромъ въ гимназіи Нюрнбергской коллегіи. Вскорѣ послѣ того онъ женился на дѣвицѣ Тухеръ, съ которой прожилъ счастливо и имѣлъ отъ нея двухъ сыновей. Въ 1816 г. онъ получилъ каѳедру въ Гейдельбергѣ, а въ 1818 г. выпустилъ въ свѣтъ свою *Encyclopædie der Philos. Wissenschaften*, гдѣ находится очеркъ его системы. Это произведеніе такъ распространило его славу, что въ 1818 г. ему предложили занять каѳедру въ Берлинскомъ университетѣ, въ то время самомъ лучшемъ въ Германіи. Здѣсь онъ читалъ лекціи въ продолженіи 13 лѣтъ и основалъ школу, между членами которой достаточно наименовать Ганса, Розенкранца, Мишле, Вердера, Марейнеке и Гото.

Въ 1831 г. Гегель заболѣлъ холерой и послѣ непродолжительной болѣзни, скончался на 62 г., 24 ноября, въ день кончины Лейбница.

§ II. Методъ Гегеля.

Доктрины Шеллинга никогда не были приведены въ систему. Онъ былъ остроуменъ, пылокъ, смѣлъ; но пренебрегалъ точностью и, по отсутствію логическихъ формъ, представлялъ поразительную противоположность съ своими предшественниками, Кантомъ и Фихте.

Его ученіе болѣе всего отразилось на изученіи философіи природы. Толпы учениковъ, между которыми были и знаменитости, каковы Окенъ и Стеффенсъ, старались примѣнить его принципы; но послѣ множества остроумныхъ, хотя и безплодныхъ обобщеній, пришлось признать, что принципы Шеллинга не могли привести ни къ какому удовлетворительному результату.

Однако въ то время, когда Гегель начиналъ свою философскую карьеру, идеи Шеллинга признавались всѣмъ философскимъ міромъ. Эти идеи считались тогда геніальнымъ откровеніемъ истины, и единственная слабая сторона ихъ—отсутствіе системы. Это было вдохновеніе истины, но имъ недоставало доказательствъ. Поэтому, положеніе Гегеля было совершенно ясно: онъ долженъ былъ или разрушить эти идеи и замѣнить ихъ новыми, или же принять ихъ и привести въ систему. Послѣднее было весьма не легкимъ, но это-то дѣло и выбралъ Гегель. Разрабатывая его, онъ нѣсколько удалился отъ Шеллинга, такъ какъ того требовали строгіе выводы его логики; но вообще эти уклоненія не болѣе, какъ видоизмѣненія идей Шеллинга; часто тѣ-же идеи, только иначе выраженныя.

Что-же составляетъ славу Гегеля? Въ чемъ его заслуга передъ философіей и что поставило его на такой высокій пьедесталъ? Ничего болѣе, какъ созданіе новаго метода [1]).

Созданіе новаго метода всегда считалось результатомъ величайшихъ усилій философскаго генія, и заслуживающимъ наибольшаго вниманія историка. Методъ есть новый путь къ истинѣ; кто прокладываетъ тотъ путь, по которому человѣчество можетъ пуститься въ поиски за истиной, тотъ дѣлаетъ болѣе для открытія истины, чѣмъ тысячи людей, занимающихся просто философствованьемъ. Что сдѣлали для астрономіи тысяче-лѣтнія наблюденія и умозрѣнія, пока не былъ найденъ вѣрный путь? А если-бъ нашелся

[1]) Таково мнѣніе его ученика Мишле, Gesch. der Systeme der Philos. II, 604—5, который говоритъ, что методъ—это все, что принадлежитъ собственно Гегелю. Ср. Гегеля. *Vermischte Schriften*, II, 479.

новый методъ для философія, если-бъ нашелся новый переходный путь отъ міра феноменовъ къ міру нуменовъ, то развѣ трудно было бы тогда овладѣть истиной?

Методъ важнѣе всего. Методъ Декарта, казалось, обѣщалъ многое, но онъ привелъ къ Мальбраншу и Спинозѣ. Методъ Локка отличался очевидными достоинствами; но онъ послужилъ только переходитъ къ Беркли и Юму. Методъ Канта привелъ къ Фихте и скептицизму.

Замѣчательно, что какъ въ новомъ, такъ и въ древнемъ мірѣ всѣ философскіе методы неизбѣжно приводили къ идеализму и скептизму. Одинъ разрядъ умовъ приходитъ къ идеализму или мистицизму; другой классъ—къ скептицизму. Но, какъ оба эти вывода противны обычнымъ взглядамъ человѣчества, то они отвергаются, а вмѣстѣ съ ними и тѣ методы, которые приводили къ нимъ. Открывается новый методъ, надежды снова воскресаютъ, философы готовятся открыть истину; поиски дѣятельны, а въ результатѣ—всегда тотъ-же отвергаемый идеализмъ или скептицизмъ. Такъ человѣчество напрягало всѣ усилія и терпѣло неудачи, надѣялось и разочаровывалось, но постоянно возобновляло борьбу, никогда не одерживая ни одной побѣды. Сизифъ катитъ въ гору тяжелый камень, но, достигнувъ извѣстнаго пункта, камень скатывается внизъ, и вся работа начинается снова.

Мы уже говорили объ усиліяхъ многихъ великихъ умовъ; мы видѣли, какъ усердно они вкатывали камень въ гору и какъ онъ неудержимо скатывался внизъ. Мы знаемъ, какъ открывались новые методы, какъ смѣлые умы устремлялись впередъ за побѣдой, и какъ потомъ ими овладѣвало разочарованіе и отчаяніе, когда въ концѣ концовъ оказывалось, что пути ихъ неизбѣжно ведутъ къ зіяющей безднѣ скептицизма или къ заоблачнымъ мечтамъ идеализма. Намъ предстоитъ еще разъ быть свидѣтелями того-же зрѣлища. Посмотримъ, къ чему приведетъ насъ методъ Гегеля.

Но что такое этотъ методъ? Признавъ безспорнымъ тожество объекта съ субъектомъ, Гегель былъ принужденъ также признать положеніе, что все истинное въ мысли, истинно и объективно. Другими словами, такъ какъ духъ и матерія тожественны, то идеи и объекты соотносительны и одинаково истинны. Это положеніе было основой ученія Декарта, а также основой ученія Спинозы. Шеллингъ и Гегель пришли къ нему иными путями, и для нихъ оно было главной основой.

Очевидно, что это положеніе открыто для нападеній со всѣхъ сторонъ, въ особенности со стороны вытекающихъ изъ него противорѣчій. Если все истинное въ мысли, истинно и объективно, то отсюда можно вывести тысячи нелѣпыхъ заключеній. Ибо, какъ говоритъ Кантъ, большая разница *думать*, что обладаешь сотней долларовъ, и *имѣть* ихъ. Отвѣтъ Гегеля прелестенъ, онъ говоритъ, что «философіи нечего дѣлать съ такими предметами, какъ доллары!» (*daran ist philosophisch nichts zu erkennen*). Философія направляетъ свои мысли только къ тому, что необходимо и вѣчно.

Прекрасно: оставимъ этотъ жалкій примѣръ долларовъ и займемся только тѣмъ что необходимо и вѣчно, ограничимся абстракціями. Но развѣ нѣтъ противорѣчій между мыслью и реальностью? Напримѣръ, у насъ есть мысль о не-бытіи: слѣдуетъ ли изъ этого, что это не-бытье, составляющее нашу мысль, имѣетъ объективное существованіе? Развѣ *есть* не-бытье?

Мы выбрали этотъ праздный вопросъ потому, что къ этому вынуждаетъ насъ самъ Гегель. Онъ смѣло говоритъ, что не-бытіе, ничто *существуетъ*, потому что оно есть мысль (das Nichts *ist*; denn es ist ein Gedanke). Однако, оно не просто мысль; но такая-же мысль, какъ мысль о чистомъ бытіи (*Seyn*), т. е. вполнѣ *безусловная* мысль.

Это положеніе и знаменитая аксіома «бытіе и не-бытіе тожественны» (*Seyn und Nichts ist dasselbe*), вотъ два курьезныхъ результата, къ которымъ привелъ Гегеля его методъ. Это тотъ-же методъ, что и методъ Декарта, онъ основанъ на декартовскомъ принципѣ, что истинное въ *идеѣ* истинно *объективно*; но такъ какъ это положеніе встрѣтило со всѣхъ сторонъ сильныя возраженія, то Гегель постарался дать ему болѣе глубокую, твердую основу, подъ которую не могли-бы подкопаться никакія противорѣчія. Этой основой и былъ его принципъ *тожества противоположностей*.

По общему пониманію, двѣ противоположности взаимно исключаютъ другъ друга: бытіе исключаетъ не-бытіе. Такое понятіе Гегель признаетъ ложнымъ. Каждый предметъ въ самомъ себѣ заключаетъ противорѣчіе: противорѣчіе составляетъ его сущность; его идентичность заключается въ соединеніи двухъ противоположностей. Такъ, бытіе (*Seyn*) съ абсолютной точки зрѣнія, какъ бытіе безусловное, т. е. какъ бытіе in abstracto, отвлеченное отъ всего индивидуальнаго, есть то-же самое, что ничто. Слѣдовательно, бытіе тождественно съ его отрицаніемъ. Но несправедливо было-бы заключить отсюда, что бытіе не существуетъ, такъ какъ абстрактное ничто (*Nichts*) есть въ то-же время и абстрактное бытіе. И

такъ, мы должны соединить эти двѣ противоположности и, соединивъ ихъ, приходимъ къ среднему термину—реализаціи [1]) двухъ въ одно, и это одно есть *условное* бытіе—міръ.

Возьмемъ другой примѣръ: въ чистомъ свѣтѣ, т. е. въ свѣтѣ безъ цвѣта и тѣни мы ничего не въ состояніи были-бы видѣть. Слѣдовательно, абсолютный свѣтъ тожественъ съ абсолютной темнотой, т. е. съ отрицаніемъ свѣта; но ни свѣтъ, ни мракъ, взятые отдѣльно, не представляютъ полноты: соединяя ихъ, мы получаемъ свѣтъ, смѣшанный съ мракомъ, т. е. то, что обыкновенно называется свѣтомъ.

Такимъ образомъ Гегель схватываетъ быка за рога. Вмѣсто того, чтобы покориться аргументамъ, выведеннымъ изъ противорѣчій, порождаемыхъ тожествомъ бытія и знанія, онъ пошелъ прямо навстрѣчу трудности и объявилъ, что тожество противоположностей есть условіе всякаго существованія и что безъ противоположностей ничего не могло бы быть на свѣтѣ. Эта логическая смѣлость поразила его соотечественниковъ и они признали такой подвигъ достойнымъ безсмертной славы. Казалось, новый свѣтъ озарилъ міръ: все существующее получило новый видъ. Бытіе стало небытіемъ; объектъ субъектомъ; сила стала безсиліемъ; свѣтъ—тьмою, а тьма—свѣтомъ.

«Ничто въ этомъ мірѣ не единично; въ силу божественнаго закона все смѣшано другъ съ другомъ».

Заслуга этого открытія, каково бы ни было его достоинство, значительно уменьшается, когда мы вспомнимъ, какъ ясно формулировали это древніе греки. Гераклитъ говоритъ, что «все существуетъ и не существуетъ, ибо хотя все приходитъ въ бытіе, но тотчасъ же и перестаетъ быть». Эмпедоклъ доказывалъ, что «существуетъ лишь смѣшеніе и разъединеніе смѣшаннаго». И дѣйствительно, постоянный приливъ и отливъ жизни, множество совершающихся перемѣнъ, смѣшанный характеръ всего существующаго, долженъ былъ съ раннихъ поръ навести людей на подобный взглядъ. Самъ Гегель допускаетъ, что въ своей логикѣ онъ развиваетъ всѣ положенія Гераклита. Чего же недоставало Гераклиту, и въ чемъ главная заслуга самого Гегеля? Въ открытіи логическаго закона тожества противоположностей. Эта слава принадлежитъ одному Гегелю.

[1]) Это слово соотвѣтствуетъ нѣмецкому *werden*, становиться. Оно весьма употребительно въ нѣмецкой философіи для выраженія перехода отъ не-бытія къ бытію.

И такъ вотъ въ чемъ заключается краеугольный камень системы Гегеля. Онъ признаетъ принципъ тожества субъекта и объекта. Когда ему было указано, что этотъ принципъ ложенъ, такъ какъ ведетъ къ яснымъ противорѣчіямъ, Гегель настаивалъ на его истинности, объявивъ, что онъ *долженъ* приводить къ противорѣчіямъ, такъ какъ тожество противорѣчій есть условіе всякаго бытія.

Таковъ этотъ методъ, который восторженные ученики провозгласили, какъ величайшее усиліе философіи, какъ вѣнецъ всѣхъ предшествующихъ умозрѣній; и даже во Франціи онъ былъ принятъ многими за какое-то откровеніе.

Мы видѣли *законъ*, посмотримъ теперь *процессъ* его выполненія. Возьмемъ какую-нибудь идею (помня, что у Гегеля идея есть реальность, объектъ, а не простое измѣненіе субъекта); эта идея, по присущей ей дѣятельности, стремится развить то, что заключено въ ней. Это развитіе производитъ дѣленіе идеи на двѣ части—положительную и отрицательную. Такимъ образомъ, вмѣсто одной идеи, мы имѣемъ двѣ, взаимно исключающія другъ друга. Слѣдовательно, идея самымъ актомъ своего развитія приводится къ самоотрицанію. Но *процессъ* на этомъ не останавливается. Самое отрицаніе должно подлежать отрицанію. Черезъ это отрицаніе своего отрицанія идея возвращаетъ себѣ первоначальное значеніе. Но это уже не прежняя идея. Она развила все, что заключалось въ ней. Она поглотила свою противоположность. Такимъ образомъ, отрицаніе отрицанія, ~~*уничтожая*~~ отрицаніе, въ то же время *сохраняетъ* его [1]).

Замѣтимъ кстати, что на этомъ же процессѣ основано понятіе Гегеля о Богѣ, самосознающемся въ философіи и вслѣдствіе этого достигающемъ своего высшаго развитія. Богъ, какъ чистое Бытіе, можетъ перейти въ реальность только путемъ отрицанія; въ философіи онъ *отрицаетъ свое отрицаніе* и такимъ образомъ становится *положительнымъ* утвержденіемъ.

§ III. Абсолютный идеализмъ.

Мы видѣли методъ Гегеля. Наши читатели вскорѣ сами рѣшатъ, есть-ли этотъ методъ путь въ царство истины или же въ заоблач-

[1]) По-нѣмецки здѣсь выходитъ игра словъ: слово *aufheben* значитъ и «устранять» и «сохранять». См. Ott. Hegel et la Philos. Allemande, p. 80.

ныя сферы мистицизма и въ трущобы нелѣпости. Теперь же мы должны остановиться на нѣкоторыхъ подробностяхъ его системы и прослѣдить, куда его приводитъ его методъ.

Такъ какъ все заключаетъ въ самомъ себѣ противорѣчіе и такъ какъ тожество двухъ противорѣчій составляетъ сущность всего, то слѣдовательно понятіе Шеллинга о тожествѣ субъекта и объекта не вполнѣ точно. Шеллингъ признавалъ реальность этихъ обоихъ *полюсовъ* магнита, а *тожество* называлъ точкой безразличія между ними. Эти два крайніе полюса всегда отдѣлены другъ отъ друга, хотя и отожествлены. Гегель же признаетъ, что сущность всякаго отношенія,—то, что есть истиннаго и положительнаго въ каждомъ отношеніи,—есть не *два относящіеся термина*, но *само отношеніе*. Вотъ основа абсолютнаго идеализма.

Пояснимъ это примѣромъ. Я вижу дерево. Психологи говорятъ, что въ одномъ этомъ актѣ зрѣнія заключаются три вещи: дерево, образъ этого дерева и умъ, воспринимающій этотъ образъ. Фихте говоритъ, что въ этомъ случаѣ существую одинъ Я: дерево и образъ его составляютъ одно, а это одно есть модификація моего ума. Это *субъективный идеализмъ*. Шеллингъ говоритъ, что дерево и мое Ego являются бытьемъ одинаково реальнымъ и идеальнымъ, но оно въ то же время не болѣе, какъ проявленіе абсолюта. Это—*объективный идеализмъ*. По ученію Гегеля, всѣ эти объясненія ложны. Единственная вещь, реально существующая (въ этомъ одномъ фактѣ видѣнія), есть идея—*отношеніе*. Ego и дерево суть лишь два термина этого отношенія, и этому отношенію они обязаны своей реальностью. Таковъ *абсолютный идеализмъ*.

Изъ трехъ формъ идеализма, этотъ послѣдній, безъ сомнѣнія, самый нелѣпый. Конечно, для всѣхъ здравомыслящихъ людей совершенно непонятно, какъ могъ какой бы то ни было нормальный человѣкъ,—не говоря уже о такомъ знаменитомъ человѣкѣ, какъ Гегель,—повѣрить хотя на минуту въ правильность логики, приводящей къ такимъ выводамъ, какъ могъ онъ не отвергнуть сразу посылокъ, изъ которыхъ вытекали подобныя слѣдствія; этотъ рѣзкій примѣръ долженъ показать намъ, до чего можетъ доходить вѣра въ больную логику, вѣра, которою по преимуществу отличаются метафизики.

«Gens ratione ferox, et mentem pasta chimaeris».

По истинѣ, это люди, помѣшанные на логикѣ и питающіе свой умъ химерами.

Къ чему «приводитъ» этотъ абсолютный идеализмъ? Къ міру

«отношеній». Спинозовское понятіе о «субстанціи» слишкомъ грубо. Говорить о субстанціи значитъ говорить только объ одномъ терминѣ отношенія. Вселенная есть только міръ идей, которыя и объективны и въ то же время субъективны, такъ какъ ихъ сущность заключается въ отношеніи ихъ другъ къ другу, въ тожествѣ ихъ противоположностей.

Замѣтьте также, что этотъ абсолютный идеализмъ есть тотъ же скептицизмъ Юма, только въ догматической формѣ. Юмъ отрицалъ существованіе и духа, и матеріи и говорилъ, что существуютъ однѣ лишь идеи. Гегель отрицаетъ существованіе и объекта, и субъекта и говоритъ, что существуютъ только ихъ «отношенія». Онъ порицаетъ Канта за то, что тотъ утверждалъ, будто предметы суть только видимости для насъ (*Erscheinungen für uns*), а реальная сущность ея (*Ansich*) недоступна для насъ. Между тѣмъ, реальное отношеніе, говоритъ Гегель, таково: познаваемые нами предметы суть видимости не для насъ только, но они видимости сами по себѣ (*sondern an sich blosse Erscheinungen*). Реальная же объективность такова: наши мысли суть не только наши мысли, но въ то же время и реальность вещей [1]).

Такова эта *истинная* философія, замѣтьте, не просто философія, не просто философическая система, занимающая то или другое мѣсто среди другихъ системъ, но философія *par excellence*. Такъ говоритъ о ней самъ Гегель [2]) и такъ утверждаютъ его рьяные послѣдователи. Правда, нѣкоторые изъ молодыхъ гегельянцевъ, когда имъ замѣчаютъ, что они вносятъ измѣненія въ систему своего учителя, отвѣчаютъ на это, что философія, по самой сущности своей, должна мѣняться. Но это, конечно, неразсудительныя, слишкомъ смѣлые молодые люди. Зрѣлые же и трезвые мыслители гегелевской школы утверждаютъ, что хотя и возможны нѣкоторыя улучшенія частностей, но что въ цѣломъ Гегель далъ міру истинную философію.

Философія эта не простая система доктринъ, которыми долженъ руководствоваться человѣкъ. Она есть нѣчто бо́льшее. Она есть созерцаніе саморазвитія абсолюта. Гегель поздравляетъ человѣчество съ появленіемъ новой эпохи. «Повидимому, говоритъ онъ, міровой духъ (*Weltgeist*) наконецъ успѣлъ освободиться отъ всѣхъ

[1]) «... Das die Gedanken nicht bloss unsere Gedanken, sondern zugleich das Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind».—*Encyclopädie*, p. 89; *см.* также 97. Все это введеніе въ «Энциклопедію» заслуживаетъ изученія.

[2]) *Gesch. der Philos.* III, 690.

своихъ оковъ и *въ состоянiи понять себя какъ абсолютный разумъ* (*sich als absoluten Geist zu erfassen*)... Ибо онъ является таковымъ лишь настолько, насколько онъ познаетъ, что онъ абсолютный разумъ: *а познаетъ онъ себя таковымъ только въ наукѣ; и только въ этомъ познанiи заключается его истинное бытiе*» [1]).

Подобныя претензiи были бы смѣшны, еслибы не возбуждали тяжелаго чувства. Грустно подумать, что не только одинъ человѣкъ, и притомъ человѣкъ замѣчательно тонкаго ума, но и множество другихъ людей, сотни умовъ, высоко стоящихъ надъ обыкновеннымъ уровнемъ, выдающихся своими способностями, посвящаютъ всю свою жизнь занятiямъ наукой, имѣющей подобныя претензiи и такой методъ, какъ тожество противоположностей! Обыденныя заблужденiя порождаются невѣжествомъ и только имъ и держатся. Но заблужденiя метафизиковъ—плодъ честолюбивыхъ умовъ, «заходящихъ за разумъ». Такiе люди, какъ Фихте, Шеллингъ и Гегель безспорно принадлежатъ къ разряду высшихъ умовъ, но мы видѣли, къ чему ихъ привела метафизика; мы видѣли, какiе абсурды они готовы принять, думая, что напали на истину. Въ особенности Гегель поражаетъ своей могучей силой. Его сочиненiя мы всегда находили чрезвычайно замѣчательными; его идеи хотя и противны тому, что мы считаемъ истиной, такъ связны, такъ систематично развиты, такъ очевидно представляются результатомъ зрѣлаго размышленiя, что чтенiе ихъ оставляетъ въ насъ убѣжденiе, что ихъ авторъ — величина крупная. Мы разумѣемъ здѣсь главнымъ образомъ его *Лекцiи объ эстетикѣ*, его *Исторiю философiи*, его *Философiю исторiи* и его *Философiю религiи*.

Что же касается системы Гегеля, то мы предоставляемъ самимъ читателямъ рѣшить, заслуживаетъ-ли она какого-либо вниманiя, за исключенiемъ развѣ примѣра, до чего философiя можетъ заблуждаться. Система, исходящая изъ положенiя, что бытiе и не-бытiе— одно и то же, потому что бытiе, разсматриваемое *in abstracto*, безусловно, не-бытiе—также безусловно, а слѣдовательно оба они безусловны и тожественны; система, основывающая философскiй методъ на тожествѣ противоположностей; система, признающая, что мысль есть то же, что вещь, и что вещь есть то-же, что мысль въ которой единственное реальное положительное бытiе есть *отношенiе*, двумя терминами котораго служатъ Духъ и Матерiя; такая система, еслибы и была вполнѣ истинна, оставляетъ всѣ вопросы,

[1]) *Ibid.* III, 689.

требующiе свѣта науки, въ прежнемъ мракѣ, а потому не заслуживаетъ вниманiя серьезныхъ умовъ, трудящихся для блага человѣчества.

Она не только безполезна, но хуже того, она вредна. Та легкость, съ которою люди всѣ вопросы могутъ сводить къ систематическому мраку метафизики, уже давно оказывала самое гибельное влiянiе на нѣмецкую литературу и мысль. Англiя и Францiя освободились отъ безплодныхъ разглагольствованiй схоластовъ главнымъ образомъ потому, что тамъ удержана ихъ номенклатура и терминологiя, постоянно напоминающiя о схоластикѣ; но нѣмцы избрали новый философскiй языкъ и не замѣчаютъ, что новыми терминами прикрываются старыя заблужденiя: въ *Irrlicht* они затрудняются узнать всѣмъ знакомый *Ignis fatuus*.

§ IV. Логика Гегеля.

Такъ какъ философiя есть созерцанiе саморазвитiя абсолюта или, какъ Гегель иногда называетъ ее, представленiе идеи *(Darstellung der Idee)*, то прежде всего слѣдуетъ опредѣлить, въ какомъ направленiи совершается это саморазвитiе.

Процессъ этотъ состоитъ въ слѣдующемъ. Всякая вещь должна быть разсматриваема сначала *per se (an sich)*; затѣмъ въ своемъ отрицанiи, или какъ *другая* вещь *(Anderseyn)*. Это два термина— двѣ противоположности; но онѣ должны быть отожествлены въ чемъ-нибудь третьемъ, иначе они не могутъ существовать: это третье есть отношенiе между ними *(Anundfürsichseyn)*: оно есть утвержденiе, основанное на отрицанiи отрицанiя: слѣдовательно оно положительно реально.

Абсолютъ, который есть вмѣстѣ и мысль и бытiе, долженъ быть разсматриваемъ съ этихъ трехъ сторонъ, и поэтому философiя раздѣляется на три части:

I. На Логику, науку объ *идеѣ* [1]) *an und für sich*.

II. На Натурфилософiю, науку объ *идеѣ* въ ея *Anderseyn*.

III. На Философiю разума, или на идею, возвратившуюся изъ *Anderseyn* къ самой себѣ.

Логика имѣетъ въ этой системѣ совершенно иное значенiе, чѣмъ то, которое обыкновенно придается этому слову. Правда, она изслѣдуетъ формы мысли, какъ и обыкновенная логика, но кромѣ

[1]) *Идея* есть только другое названiе абсолюта.

этого, обращаетъ столько-же вниманія на вещи, сколько и на мысли. Признавая, что объектъ и субъектъ тожественны, и что истинное относительно мысли—равно истинно и относительно вещи, такъ какъ мысль есть вещь, то гегелевская логика, конечно, замѣняетъ собою какъ прежнюю логику, такъ и метафизику. Она есть генерація всѣхъ абстрактныхъ идей. Слѣдовательно, заключаетъ въ себѣ всю систему науки; всѣ другія науки суть только примѣненія этой логики.

Логика Гегеля состоитъ изъ трехъ толстыхъ томовъ сухой схоластики. Она заключаетъ въ себѣ представленія *идеи* въ процессѣ чистой мысли, свободной отъ всякаго прикосновенія съ объектами. Она вполнѣ абстрактна. Начинается она съ чистаго бытія. Это чистое бытіе, въ силу своей чистоты, *безусловно*; но неимѣющее условій не имѣетъ бытія: оно есть чистый абстрактъ. Съ другой стороны, абстрактъ есть также *Ничто (das Nichts)*: оно также не имѣетъ условій; и, по причинѣ этой необусловности, оно есть ничто.

Отсюда, первое положеніе логики — «бытіе и небытіе тожественны».

Гегель допускаетъ, что это положеніе нѣсколько парадоксально и можетъ вызвать насмѣшки; но онъ не изъ числа такихъ людей, которые-бы остановились передъ парадоксомъ и испугались-бы сарказма. Онъ увѣренъ, что глупый здравый смыслъ спроситъ его: «Развѣ все равно, существуетъ или нѣтъ мой домъ, моя собственность, воздухъ, которымъ я дышу, этотъ городъ, солнце, законъ, душа, или Богъ?» Конечно, вопросъ вполнѣ умѣстный: какъ же отвѣчаетъ на него Гегель? «Въ этихъ примѣрахъ, говоритъ онъ, подразумѣваются частныя цѣли, напр. полезность и затѣмъ спрашиваютъ, все-ли мнѣ равно существуютъ-ли эти полезные предметы или нѣтъ? Но, философія есть именно та наука, которая освобождаетъ человѣка отъ безчисленнаго множества конечныхъ стремленій и цѣлей и дѣлаетъ его настолько равнодушнымъ къ нимъ, что для него дѣйствительно совершенно безразлично существуютъ они или нѣтъ». Здѣсь мы видимъ слѣды вліянія александрійской школы; но только Платинъ никогда не осмѣлился-бы сказать, что философія дѣлаетъ насъ равнодушными къ тому, существуетъ-ли Богъ или нѣтъ; и вѣроятно только уже сильно расходившееся перо заставило Гегеля включить Бога въ эти примѣры, или его побудила къ тому его «безпощадная логика», о которой говорятъ его ученики. Дѣйствительно «безпощадная»—болѣе смѣлой нелѣпости трудно придумать.

Замѣтьте также, какъ уклончивъ его отвѣтъ. Здравый смыслъ задаетъ ему ясный, прямой вопросъ, заслуживающій нѣкотораго вниманія. Какъ этотъ вопросъ ни простъ, но онъ касается сущности его системы. Гегель, однако, обходитъ его, говоря, что философіи нѣтъ дѣла до человѣческихъ интересовъ. Дѣйствительно, его системѣ *нѣтъ* дѣла до этихъ интересовъ. Но его вовсе не спрашиваютъ—«есть-ли философіи какое дѣло до интересовъ человѣчества?» Его спрашиваютъ: «Если вы говорите, что бытіе и небытіе одно и то же, то все ли равно имѣть домъ или не имѣть его?» Гегель могъ-бы дать лучшій отвѣтъ, даже оставаясь на почвѣ своихъ принциповъ.

Но возвратимся къ его логикѣ. Первое положеніе дало намъ двѣ противоположности; между ними должно существовать тождество—отношеніе—для придачи имъ положительной реальности. Какъ чистое бытіе и какъ чистое небытіе они не имѣютъ реальности; онѣ только потенціальны. Соедините ихъ, и получите *становленіе (Werden)* и это есть реальность. Проанализируйте эту идею *становленія*, и вы найдете, что она заключаетъ въ себѣ именно эти два элемента—небытіе, изъ котораго она развилась и бытіе, нарожденное ею.

Эти два противоположные элемента, постоянно стремящіеся поглотить другъ друга, сохраняютъ свою реальность единственно ради существующаго между ними отношенія, которое подобно точкѣ безразличія въ магнитѣ, держащей полюсы въ разъединеніи и тѣмъ мѣшающей имъ взаимно уничтожать другъ друга. Становленіе есть наша первая конкретная идея, наше первое представленіе; бытіе же и небытіе суть чистыя абстракціи.

При этомъ естественно возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ бытіе и небытіе изъ абстрактовъ превращаются въ реальности. Гегель отвѣчаетъ на это, что они просто *становятся* реальностями—но такой отвѣтъ есть только повтореніе вопроса. Намъ нужно знать, *какимъ* образомъ они становятся. Сами по себѣ, какъ чистыя абстракціи, онѣ не имѣютъ реальности, и хотя въ рѣчи два отрицанія составляютъ утвержденіе, но несовсѣмъ ясно, какъ то же можетъ совершаться фактически. Вопросъ этотъ, конечно, неразрѣшимъ, и тѣ гегельянцы, которыхъ мы объ этомъ спрашивали, единодушно утверждаютъ, что это одна изъ тѣхъ истинъ (весьма многочисленныхъ въ его системѣ), которыя могутъ быть постигнуты, но не доказаны.

Но признаемъ это *Werden*. Оно есть тожество бытія и небытія,

и, какъ таковое, оно есть бытіе *опредѣлившееся*, обусловленное. Всякое опредѣленіе (*Bestimmung*) есть отрицаніе [1]). Слѣдовательно, для того, чтобы бытіе могло существовать, оно должно сперва подвергнуться отрицанію: *Ansichseyn* должно также быть *Anderseyn*, отношеніе же между ними есть полная реальность—*Anundfürsichseyn*.

Качество есть первое отрицаніе: это реальность вещи. То, что составляетъ качество, есть отрицаніе, которое есть условіе его бытія. Синее, напр., только потому сине, что оно есть отрицаніе краснаго, зеленаго, пурпуроваго и т. д.; лугъ только потому лугъ, что не виноградникъ, не паркъ, не вспаханное поле и т. д.

Бытіе, претерпѣвъ отрицаніе, опредѣляется какъ качество, становится нѣчто и не есть уже болѣе абстрактъ. Но это нѣчто ограничено по самому своему происхожденію, и эта граница или это отрицаніе чисто внѣшнее по отношенію къ нему, а потому это *ничто* предполагаетъ *что-либо другое*. Это есть *это* и *то*. Эти *нѣчто* и *что-либо другое*, *это* и *то* суть *одно и то же*. *Это* есть дерево; *то* есть домъ. Если я вхожу въ домъ, то я скажу о немъ: *этотъ* домъ, а о деревѣ: *то* дерево. Пусть дерево будетъ *нѣчто*, а домъ *что-либо другое*, то термины *это* и *то* опять измѣнятся. Этимъ доказывается, что они тожественны. Нѣчто заключаетъ въ себѣ самомъ свою противоположность (что-либо другое); оно всегда можетъ стать другимъ. Ясно, что единственная положительная реальность есть *отношеніе*, которое всегда существуетъ при всѣхъ измѣненіяхъ въ терминахъ.

Должно признаться, что это очень похоже на логику сумасшедшихъ; а между тѣмъ въ произведеніяхъ Гегеля это не единственный примѣръ. Въ своей *Phænomenologie des Geistes* онъ говоритъ, что воспріятіе порождаетъ въ насъ идеи о теперь, здѣсь, это и т. д. Что такое «теперь»? Въ полдень я говорю: «*теперь* день». Двѣнадцать часовъ спустя я говорю: «*теперь* ночь». И такъ мое первое утвержденіе ложно относительно второго, а второе ложно относительно перваго: чѣмъ и доказывается, что *теперь* есть общая идея, и только какъ таковая—реальное бытіе, независимое отъ всѣхъ частностей *теперь*.

Нашимъ читателямъ уже, вѣроятно, надоѣла эта пустая логика: мы избавимъ ихъ отъ дальнѣйшихъ подробностей. Если они хотятъ

[1]) Идея эта, какъ многія другія, заимствована Гегелемъ у Спинозы, въ системѣ котораго она имѣла дѣйствительное значеніе; у Гегеля же это только игра словъ.

узнать, что такое всѣ эти количества, тождества, различія и т. д., то пусть обратятся къ оригиналу.

Кто совершенно незнакомъ съ нѣмецкими умозрѣніями, тому, быть можетъ, покажется страннымъ, что подобныя словопренія могли быть приняты за философію. Но, во-первыхъ, сама философія въ своихъ высшихъ умозрѣніяхъ есть ничто иное, какъ болѣе или менѣе остроумная игра словами. Отъ Өалеса до Гегеля словесныя различія всегда составляли основу философіи и такъ будетъ всегда, пока мы не проникнемъ въ сущность вещей. Во-вторыхъ, *Логика* Гегеля есть такое произведеніе, для пониманія котораго требуется значительное усиліе мысли: такъ труденъ и запутанъ ея языкъ, такъ теменъ ея смыслъ. Разъ человѣкъ сдѣлалъ это усиліе и оно удалось ему, онъ весьма склоненъ преувеличивать результатъ своихъ трудовъ и думать, что то, что онъ нашелъ, есть несомнѣнная истина. Въ-третьихъ, Гегель очень послѣдователенъ. Послѣдователенъ въ смѣлости, послѣдователенъ и въ нелѣпости. Разъ принявъ его посылку, приходится неизбѣжно принимать и заключенія. Въ-четвертыхъ, читатель не долженъ полагать, что абсурды системы Гегеля столь же очевидны въ его произведеніяхъ, какъ въ нашемъ изложеніи. Мы употребляли всѣ усилія, чтобы сохранить подлинный смыслъ его умозрѣній, но мы также старались представить ихъ въ надлежащемъ свѣтѣ. Всякое изложеніе, кромѣ *буквальнаго* перевода, неизбѣжно обнаруживаетъ ту или другую нелѣпость, благодаря именно тому, что это извлекаетъ ее изъ мрака, которымъ окутываетъ ее нѣмецкая терминологія. То, что въ туманѣ кажется горой, превращается въ жалкую хижину, какъ только туманъ разсѣевается; точно также и пресловутая система идеализма оказывается простой игрой словъ, какъ только мы сорвемъ съ нее облекающее ее покрывало туманной терминологіи.

§ V. Примѣненіе гегелевскаго метода къ природѣ и исторіи, религіи и философіи.

Показавъ различныя эволюціи *идеи*, какъ чистой мысли, Гегель переходитъ къ ея объективнымъ эволюціямъ въ области природы.

До сихъ поръ онъ имѣлъ дѣло только съ абстракціями и онъ не встрѣтилъ особенной трудности при объясненіи «генезиса идей» и зависимости одной формулы отъ другой. Для этого было достаточно словесныхъ различій. Но словесныя различія, смѣлая логика

и туманная терминологія нисколько не помогаютъ рѣшенію проблемъ, представляемыхъ намъ природой, которую нельзя насиловать ради того или другого научнаго вывода. Въ виду этой трудности, инстинктивно сознавая, что разнообразіе природы не можетъ быть сведено къ такимъ же простымъ формуламъ, къ какимъ сведены въ его *Логикѣ* разнообразіе *идей,* Гегель утверждаетъ, что опредѣленіе въ ея *внѣшнемъ проявленіи* не можетъ идти по одному пути съ опредѣленіемъ *идеи,* какъ мысли. Вмѣсто того, чтобы порождать другъ друга какъ въ *логикѣ,* эти опредѣленія въ природѣ не имѣютъ иной связи, кромѣ связи сосуществованія, иногда же они кажутся совершенно абсолютными.

Въ природѣ мы видимъ безконечное разнообразіе превращеній. Съ перваго взгляда они кажутся безпорядочными; но, всматриваясь глубже, мы находимъ въ нихъ правильную цѣпь развитія отъ низшаго до высшаго. Эти превращенія суть условія *идеи* проявить себя *объективно.* Природа есть нѣмой разумъ, усиливающійся говорить. Сначала она лепечетъ, послѣ многихъ усилій переходитъ къ членораздѣльнымъ звукамъ, и наконецъ говоритъ.

Каждое измѣненіе, которому *идея* подвергается въ сферѣ чистой мысли, она стремится выразить въ сферѣ природы. Такимъ образомъ предметъ тѣмъ выше поднимается по лѣстницѣ творенія, чѣмъ большее число качествъ заключается въ немъ: за неорганической матеріей слѣдуетъ органическая, а между органическими существами идетъ послѣдовательное восхожденіе отъ растенія до человѣка. Въ человѣкѣ идея достигаетъ высшей ступени. Въ разумѣ она становится самосознающейся и черезъ это достигаетъ реальнаго и положительнаго бытія—высочайшей точки своего развитія. Природа божественна въ принципѣ *(an sich),* но ошибочно предполагать, что она божественна, *какъ она существуетъ.* Для пантеистовъ природа есть Богъ и Богъ есть природа. Между тѣмъ, природа есть только внѣшность *(Aeusserlichkeit)* Бога: она есть переходъ *идеи* черезъ несовершенство *(Abfall der Idee).* Замѣтьте притомъ, что природа не только есть внѣшнее по отношенію къ *идеѣ,* и къ субъективному существованію *идеи,* т. е. къ разуму; но внѣшность составляетъ то условіе, въ силу котораго природа есть природа *(sondern die Aeusserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist).*

Философія природы раздѣляется на три отдѣла: механику, физику и физіологію. Къ счастью, планъ нашего сочиненія не позволяетъ намъ входить въ подробности, иначе намъ пришлось-бы

представить множество поразительныхъ примѣровъ безплодности метода, претендующаго составить *апріорную* схему міра. О философахъ эксперименталистахъ, особенно о Ньютонѣ, Гегель всегда отзывается презрительно. Гегель мыслитель не робкій; онъ не отступаетъ ни передъ какимъ выводомъ, не преклоняется ни передъ какимъ именемъ, его не поражаетъ никакой фактъ, какъ бы онъ ни былъ крупенъ. Что умозрѣнія Ньютона не болѣе, какъ бредни, а его «открытія» не болѣе какъ иллюзіи, — естественно вытекало изъ основныхъ теорій Гегеля. Онъ не придавалъ никакого значенія тому, что вся Европа настойчиво примѣняетъ принципы Ньютона и расширяетъ его открытія, что наука гигантскими шагами подвигается впередъ, ежечасно увеличивая господство человѣка надъ природой, ежечасно улучшая матерьяльное положеніе человѣчества. Но, какъ ни поразителенъ казался другимъ этотъ фактъ, въ особенности въ связи съ тѣмъ фактомъ, что еще ни единаго открытія не было сдѣлано съ помощью онтологическаго метода, да и повидимому, и нечего было разсчитывать на открытіе, но тѣмъ не менѣе, Гегель считалъ все это недостойнымъ вниманія философа. Интересы человѣчества — слишкомъ пошлыя соображенія, для которыхъ всегда найдется достаточно пошлыхъ умовъ. У философа другія цѣли.

Третья и послѣдняя часть системы Гегеля есть философія разума. Въ ней *идея* возвращается отъ природы къ себѣ, и возвращеніе это совершается черезъ самосознаніе.

Субъективно *идея* проявляется сначала какъ душа, затѣмъ возвращаясь къ самой себѣ, дѣлается сознаніемъ, и наконецъ становится объектомъ для самой себя и тогда она есть разумъ.

Объективно идея проявляетъ себя какъ воля и осуществляется въ исторіи и въ законѣ.

Указавъ на субъективныя и объективныя проявленія идеи, посмотримъ теперь, какимъ образомъ проявляется тожественность обоихъ этихъ проявленій. Тожество субъективнаго и объективнаго есть *идея,* какъ разумъ, самосознающійся въ индивидахъ и осуществляющей себя въ искусствѣ, религіи и философіи.

«Лекціи по философіи исторіи» [1]), изданныя покойнымъ профессоромъ Гансомъ,—одно изъ самыхъ интересныхъ сочиненій, какое когда-либо намъ случалось читать по этому предмету. Слѣдующій очеркъ даетъ читателямъ понятіе о методѣ, которымъ руково-

[1]) Werke, Val. IX.

дился Гегель. Исторія есть объективное развитіе *идеи*, есть процессъ, посредствомъ котораго идея, объясняя самое себя, достигаетъ самопознанія [1]). Условіе разума есть самопознаніе; но разумъ можетъ познать себя не иначе, какъ пройдя черезъ три фазиса: утвержденіе, отрицаніе и отрицаніе отрицанія; послѣднее есть возвращеніе разума къ самопознанію, одаренному реальностью. Человѣчество можетъ совершенствоваться не иначе, какъ проходя черезъ эти три фазиса.

Государства, народы и индивиды представляютъ опредѣленные моменты этого развитія. Каждый изъ этихъ моментовъ проявляется въ государственномъ устройствѣ, въ правахъ, вѣрованіяхъ, въ цѣломъ соціальномъ строѣ народа. Такой моментъ, переживаемый народомъ, называется духомъ вѣка: это есть единственная возможная истина, все освѣщающая своимъ свѣтомъ. Но, по отношенію къ абсолютной *идеѣ*, всѣ эти частныя проявленія суть только временные *моменты*—орудія, посредствомъ которыхъ приготовляется переходъ къ другимъ, высшимъ моментамъ. Великіе люди суть воплощеніе духа времени.

Не каждый народъ образуетъ государство: для этого онъ долженъ перейти отъ семейства къ роду, отъ рода къ племени и отъ племени къ государству. Это—формальная реализація *идеи*.

Но *идея* должна имѣть арену для своего развитія. Эта арена есть земля; и такъ какъ она есть продуктъ *идеи* (согласно *натурфилософіи*), то намъ представляется здѣсь курьезное зрѣлище актера, играющаго на сценѣ, и эта сцена онъ самъ! Земля, какъ географическая основа исторіи, раздѣляется на три большихъ отдѣла: 1) Гористыя страны. 2) Равнины и долины. 3) Поморья и устья рѣкъ. Первыя представляютъ первобытное состояніе человѣчества; вторыя—болѣе развитое состояніе, когда общество начинаетъ образовываться; третьи представляютъ тотъ моментъ, когда, съ помощью рѣчнаго сообщенія, дѣятельность людей свободно развивается во всѣхъ направленіяхъ, въ особенности въ торговлѣ. Это также идея Вико [2]), и она противорѣчитъ всей исторіи.

[1]) Исторія есть родъ теодицеи, однако, заслуга оригинальности, на которую претендуетъ Гегель (*Einleitung*, p. 20), принадлежитъ не ему, а *Вико*, отъ котораго онъ ее заимствовалъ. Вико называетъ свою новую науку *Гражданской Теологіей Божественнаго Провидѣнія*. См. *La Science Nouvelle*, livre I, ch. IV.

[2]) La Science Nouvelle, livre. I, ch. II, § 97.

Исторія представляетъ четыре великихъ *момента*: 1) На *Востокѣ* мы видимъ преобладаніе вещественности (субстанціональности); здѣсь идея не сознаетъ своей свободы. Права людей неизвѣстны, потому что Востокъ знаетъ только свободу *одного*. Это—младенчество міра. 2) Въ Греціи мы видимъ преобладаніе индивидуальности. *Идея* сознаетъ свою свободу, но только подъ извѣстными формами, т. е. что свободны только *нѣкоторые*. Духъ еще соединенъ съ матеріей и находитъ въ ней свое выраженіе; выраженіе это есть Красота. Это—юность міра. 3) Въ Римѣ мы видимъ борьбу между субъективнымъ и объективнымъ: политическая универсальность и личная свобода развиты, но не соединены. Это—зрѣлость міра. 4) Тевтонская раса соединяетъ эти противоположности; *идея* сознаетъ себя, она не полагаетъ, какъ въ Греціи и Римѣ, что свободны только *нѣкоторые*, она знаетъ, что *всѣ* люди свободны. Это—*старость* міра; но для тѣла старость—есть слабость, а старость духа есть зрѣлость. Первая форма правленія, появляющаяся въ исторіи есть деспотизмъ; вторая—демократія и аристократія; третья—монархія [1]).

По этому сжатому очерку читатель едва-ли составитъ себѣ понятіе о глубокомысліи историческихъ умозрѣній оригинала. Гегель съ такимъ искусствомъ облекаетъ свои идеи въ одѣяніе философіи, что хотя мы и сознаемъ вполнѣ, что онъ пишетъ вымыселъ, а не исторію, извращаетъ общеизвѣстные факты и выдаетъ ихъ за законы историческаго развитія, утверждаетъ, что міровой духъ проявляетъ себя такими и такими фазисами, хотя для всѣхъ очевидно, что если его теорія развитія мірового духа и справедлива, то формы эти совсѣмъ *не* таковы, какъ онъ утверждаетъ, но, несмотря на все это, нельзя не признать, что его книга такъ остроумна и занимательна, что кажется даже почти несправедливостью съ нашей стороны превращать ее въ подобный *caput mortuum*, какъ нашъ очеркъ. Тѣмъ не менѣе, принципы его философіи-исторіи именно таковы, какъ мы ихъ изложили. Примѣненіе этихъ принциповъ къ объясненію различныхъ событій исторіи еще болѣе остроумно.

Философія религіи Гегеля въ послѣднее время была предметомъ ожесточенныхъ споровъ. Такъ какъ еретическія мнѣнія молодыхъ гегельянцевъ, доктрины Штрауса, Фейербаха, Бруно Бауера и др. основывались или только имѣли притязаніе основы-

[1]) *Philosophie der Geschichte*, p. 128.

ваться на системѣ Гегеля, то и возникли горячія пренія объ истинномъ значеніи этой системы. Но если уже знатоки не могутъ между собою согласиться, то мы не возьмемъ на себя смѣлость предложить свое рѣшеніе. Предоставимъ это дѣло теологамъ и ограничимся разсмотрѣніемъ основныхъ идей Гегеля.

Часто приходится удивляться, до какой степени разнообразны примѣненія метода Гегеля и какъ его теорія жизни можетъ служить объясненіемъ каждаго явленія ея. Это, безъ сомнѣнія, великое достоинство его логики и внушаетъ его ученикамъ безграничное довѣріе къ нему. Однако, мы полагаемъ, что въ дѣлѣ религіи только у немногихъ нѣтъ никакихъ сомнѣній относительно примѣнимости метода Гегеля для ея объясненія. Вѣроятно, торжество бы было не малое, еслибы было показано, что и здѣсь этотъ методъ такъ-же примѣнимъ. Но пусть читатели судятъ сами.

Гегель, конечно, признаетъ Троицу; вся его система тройственна. Богъ Отецъ есть вѣчная *идея an und für sich*, т. е. идея, какъ *безусловный* абстрактъ. Богъ Сынъ, *рожденный* отъ Отца, есть *идея* какъ *Anderseyn*, т. е. какъ *условная* реальность. Происшедшее *раздѣленіе* сообщило абстракту посредствомъ *отрицанія* реальное бытіе. Богъ Духъ Святой есть отожествленіе Бога Отца и Бога Сына; Онъ есть *отрицаніе отрицанія* и совершенная цѣлостность бытія. Онъ есть сознаніе самого себя, какъ Духа, сознаніе, составляющее условіе его бытія.

Богъ Отецъ существовалъ прежде міра и сотворилъ его. То есть онъ существовалъ *an sich*, какъ чистая *идея*, прежде чѣмъ принялъ какую-либо реальность. Онъ сотворилъ міръ, потому что творить есть сущность его бытія (*es gehort zu seinem Sein, Wesen, Schœpfer zu sein*). Если бы онъ не творилъ, то его собственное бытіе было-бы не полно.

Согласно обычному понятію теологовъ, Богъ создалъ міръ однимъ актомъ; Гегель-же утверждаетъ, что созданіе не есть одинъ актъ, но вѣчный моментъ, не вещь *сдѣланная*, но непрерывно *дѣлающаяся*. Богъ не *создалъ* міра, а вѣчно *создаетъ* его. Другое мнѣніе, связанное съ этимъ, менѣе точное, но болѣе распространенное, говоритъ, что Богъ, создалъ міръ единичнымъ актомъ своей воли, предоставилъ міру самому развиваться и не вмѣшивается въ его развитіе, или, какъ это саркастически выразилъ Гете, «сидитъ наверху и смотритъ, какъ движется міръ». Но не таково ученіе св. Павла, онъ ясно говоритъ: «*Въ немъ* мы живемъ, и движемся, и имѣемъ бытіе». Мы живемъ *въ* Богѣ, а не *внѣ* его,

и не только посредствомъ его. Это и подразумѣваетъ Гегель, когда отрицаетъ, что созданіе міра есть единичный актъ. Творчество было, и есть, и всегда будетъ. Творчество есть реальность Бога: это есть Богъ, переходящій въ дѣятельность, которая никогда не прекращается послѣ одного акта и никогда не исчерпывается имъ.

Вотъ все, что мы можемъ сообщить изъ *философіи религіи* Гегеля; еслибы мы захотѣли идти далѣе, то заблудились-бы въ лабиринтѣ колючихъ теологическихъ проблеммъ. Перейдемъ, поэтому, къ его *исторіи философіи*, которая, согласно Гегелю, есть исторія развитія *идеи*, какъ разума. Это развитіе идеи есть ничто иное, какъ различные переходы, составляющіе *моменты* абсолютнаго метода. Всѣ эти моменты находятъ мѣсто въ исторіи, такъ что *исторія философіи* есть воспроизведеніе *логики* подъ формами разума. Послѣдовательность этихъ моментовъ даетъ каждому періоду особую философію, но эти разнообразныя философіи суть въ сущности только части одной философіи. Это напоминаетъ эклектизмъ Виктора Кузена; и въ самомъ дѣлѣ система Кузена есть лишь неудачное подражаніе Гегелю, французскій философъ или не понялъ, или измѣнилъ взгляды своего учителя.

Говоря исторически, по мнѣнію Гегеля, было только двѣ философіи: греческая и нѣмецкая. Греки понимали мысль подъ формой *идеи*, новѣйшіе-же философы понимаютъ мысль подъ формой *духа*. Александрійскіе греки достигли до единства, но ихъ единство было лишь идеальное, оно существовало объективно въ мысли. Имъ недоставало субъективнаго взгляда; все не знало себя какъ субъектъ и объектъ. Пріобрѣтеніе этого знанія есть торжество новѣйшей философіи.

Вотъ *моменты* въ исторіи философіи: 1) Ѳалесъ и элейцы понимали *идею*, какъ чистое бытіе—какъ единое. 2) Платонъ понялъ ее какъ универсалъ, сущность, мысль. 3) Аристотель — какъ понятіе (*Begriff*). 4) Стоики, эпикурейцы и скептики—какъ субъективное понятіе. 5) Александрійцы—какъ цѣлостность мысли. 6) Декартъ — какъ самосознаніе. 7) Фихте — какъ абсолютъ, или *Ego*. 8) Шеллингъ—какъ тождество субъекта и объекта.

Мы этимъ закончимъ изложеніе системы Гегеля. Противъ нашего желанія мы вынуждены были передавать многое его собственными словами. Планъ изложенія, принятый нами относительно Канта и Фихте, не такъ легко (а быть можетъ даже вовсе невозможно) было примѣнить къ Гегелю, языкъ котораго необходимо

изучать, такъ какъ большая часть его различеній только словесная. У Канта и Фихте мы имѣемъ дѣло съ мыслями; у Гегеля же форма составляетъ все.

Мы коснулись только главнѣйшихъ пунктовъ системы Гегеля. Желающіе ближе ознакомиться съ ней, могутъ обратиться къ превосходному полному изданію его сочиненій, выпущенному въ свѣтъ его учениками, въ 12-ти томахъ *in octavo.* Но если эта многотомность покажется нѣсколько страшной, то мы можемъ рекомендовать сокращенное изложеніе Франца и Гиллерта (*Hegel's Philosophie in wœrtlichen Auszügen,* Берлинъ, 1843) гдѣ вся система Гегеля изложена его собственными словами и выпущены только пояснительные примѣры и мелкія подробности. Сочиненіе Мишле полезно только въ библіографическомъ отношеніи. Онъ указываетъ на различныя направленія, по которымъ пошли ученики Гегеля. Холибеусъ популяренъ, но касается только немногихъ пунктовъ. Barchou de Penhoen очевидно знаетъ Гегеля только изъ вторыхъ рукъ и не заслуживаетъ довѣрія. Сочиненіе д-ра Отто дурно написано, но весьма полезно, какъ введеніе къ изученію сочиненій Гегеля; оно и намъ очень пригодилось. Ни одно изъ сочиненій Гегеля не переведено на англійскій языкъ [1], а на французскій только его *Эстетика,* и то кажется, это скорѣе критическій разборъ ея, чѣмъ переводъ. *Философія исторія* была переведена на итальянскій.

ДЕСЯТАЯ ЭПОХА.

ПСИХОЛОГІЯ ИЩЕТЪ ОПОРЫ ВЪ ФИЗІОЛОГІИ.

ГЛАВА I.

КАБАНИСЪ.

Въ то время какъ въ Германіи онтологія вновь предъявляла свои притязанія,—мы уже знаемъ, съ какимъ результатомъ въ

[1]) Послѣ того, какъ это было написано, появилась часть *Логики* Гегеля подъ заглавіемъ *The subjective Lagic of Hegel, translated by H. Sloman and J. Wallon,* 1855. Къ вышеупомянутымъ сочиненіямъ мы должны прибавить прекрасный трудъ Вальма: *Histoire de la Philos. Allemande*; это лучшее изъ извѣстныхъ намъ по этому предмету сочиненій.

Англіи и во Франціи философія отказалась отъ своихъ старыхъ притязаній и довольствуется попытками создать психологію. Сочиненія Рида, Стюарта, Брауна, Джемса Милля и ихъ учениковъ, цѣнныя во многихъ отношеніяхъ, страдаютъ недостаткомъ метода и прочной основы. Попытки Гартли и Дарвина соединить психологію съ физіологіей были преждевременны, но тѣмъ не менѣе, онѣ указали истинный путь. Если психологію принимать за науку, то ее должно изучать по строю научныхъ принциповъ; если же напротивъ, она есть не болѣе, какъ отрасль метафизики, то въ такомъ случаѣ, конечно, шотландская школа и всякія другія не научныя школы могутъ справедливо роптать на вторженіе физіологіи въ ихъ область.

Прослѣдимъ исторію развитія психологическаго метода. Начало ему положили Гоббсъ и Локкъ. Они возстановили противъ господствовавшей тогда доктрины врожденныхъ идей и признавали мысль продуктомъ опыта. Гоббсъ, по совершенно естественному увлеченію въ первое время борьбы противъ спиритуализма, утверждалъ, что въ умѣ нѣтъ ничего, кромѣ всевозможныхъ ощущеній; умъ, говорилъ онъ, работаетъ вслѣдствіе внѣшняго побужденія—вотъ и все. Локкъ, въ силу болѣе глубокаго размышленія, нашелъ, что существуетъ еще кое-что помимо этого, онъ видѣлъ, хотя и не ясно, что умъ и самъ дѣйствуетъ. Не только ощущенія, но и размышленія надъ матерьяломъ, доставляемымъ намъ ощущеніями, говоритъ Локкъ, составляютъ сложную мысль человѣка. Такъ, онъ призналъ опытъ источникомъ знанія. Умъ ребенка, по его мнѣнію, подобенъ листу бѣлой бумаги, на которомъ опытъ пишетъ свои разнообразные мемуары. У Локка мы находимъ первые зачатки физіологическаго метода и, такъ какъ онъ былъ анатомъ, то понятно, что изученіе человѣческаго организма навело его на нѣкоторые выводы относительно человѣческаго ума. Онъ обратилъ на чувства то вниманіе, которое метафизики обыкновенно обращали на идеи и діалектическія тонкости: этимъ онъ сдѣлалъ важный шагъ впередъ къ сопоставленію умозрѣнія съ *фактомъ* и положилъ основаніе еще болѣе важному принципу *постояннаго соотношенія между органомъ и функціей.* Локкъ также изучалъ *ростъ* ума, отчего часто ссылается на дикарей и дѣтей, что приводитъ въ ужасъ Виктора Кузена, который нерѣдко боится фактовъ, какъ привидѣній.

Какъ ни велики заслуги Локка, его система имѣла коренной недостатокъ, помѣшавшій ей быть признанной. Онъ положилъ

начало физіологическому методу, но только начало. Гипотеза опыта (по крайней мѣрѣ какъ тогда ее понимали) *не была достаточна* для объясненія всѣхъ феноменовъ; оставались формы мысли, которыя не могли быть сведены ни къ чувству и размышленію, ни къ индивидуальному опыту. Онъ приводилъ въ примѣръ дѣтей и дикарей, но онъ дѣлалъ это не систематически, и не *распространялъ сравнительный методъ на животныхъ*. Предразсудки того вѣка препятствовали этому, а невѣжество дѣлало это невозможнымъ. Сравнительная физіологія не старѣе Гёте, а сравнительная психологія теперь только мелькаетъ въ умахъ людей, какъ возможность. Если люди были положительно увѣрены въ томъ, что для пониманія строенія человѣческаго организма имъ достаточно анатомированія его и вовсе не зачѣмъ прибѣгать къ разсѣченію животныхъ, то тѣмъ менѣе были они склонны искать психическихъ примѣровъ у животныхъ, такъ какъ даже отрицали существованія у нихъ души.

И такъ, хотя школа Локка смотрѣла на умъ, какъ на свойство матеріи, и потому все вниманія свое обращала на человѣческій организмъ, стараясь объяснить себѣ механизмъ ощущеній, и слѣдовательно занималось осязательной дѣйствительностью, а не неуловимой и неосязательной сущностью, но она все-таки оказалась совершенно несостоятельной въ рѣшеніи ею же поставленныхъ проблеммъ, вслѣдствіе несовершенства ея метода и недостатка знанія. Труды этой школы дали положительные результаты. Гартли и Дарвинъ, какъ мы видѣли, подъ вліяніямъ ея стремленій, дѣлаютъ значительный шагъ впередъ къ установленію истиннаго метода: смѣлая гипотеза ихъ, по которой психическія явленія зависятъ отъ колебанія нервнаго вещества, заставляетъ изслѣдователей обратиться къ болѣе точному и *опредѣленному* изученію организма.

Замѣтимъ, однако, что всѣ эти попытки не были руководимы яснымъ пониманіемъ необходимаго соотношенія между органомъ и функціей, и физіологическій методъ въ настоящемъ значеніи слова мы находимъ впервые у Кабаниса.

Пьеръ - Жанъ - Жоржъ Кабанисъ родился 5-го іюня, 1757 г. въ Конакѣ, близъ Бривъ. Онъ сталъ врачемъ и поселился въ Отейлѣ, гдѣ, въ домѣ г-жи Гельвеціусъ, познакомился съ Тюрго, Гальбахомъ, Франклиномъ, Кондильякомъ, Дидро и Д'Аламберомъ. Къ этому списку присоединимъ еще Кондорсе и Мирабо, при кончинѣ которыхъ онъ присутствовалъ. Онъ умеръ 6-го мая 1808 г.

Онъ написалъ нѣсколько сочиненій, но изъ нихъ только одно пережило его въ памяти читателей философіи: *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme* [1]).

Хотя Кабанисъ и былъ ученикомъ Кондильяка, но онъ яснѣе, чѣмъ кто-либо до него, сознавалъ коренные недостатки системы Кондильяка, а именно: ограниченіе умственныхъ явленій ощущеніями и отрицаніе врожденныхъ инстинктовъ. Если признать ощущеніе источникомъ всѣхъ умственныхъ явленій (а Кабанисъ справедливо распросполнялъ эти явленія за предѣлы «идей»), то прямою обязанностью философовъ есть изученіе природы самихъ ощущеній. «Ни одинъ изъ нихъ, говоритъ Кабанисъ, ясно не объяснилъ, въ чемъ состоитъ актъ ощущенія. Всегда ли онъ предполагаетъ сознательность и ясное представленіе? Должны ли мы отнести къ какому-нибудь другому свойству живого организма всѣ тѣ неуловимыя впечатлѣнія и движенія, въ которыхъ воля не принимаетъ участія»? Поставить эти вопросы значило положить основаніе новой наукѣ. Явилась необходимость изслѣдовать, всѣ-ли умственныя явленія сводятся къ основнымъ законамъ чувствительности. «Въ то время, какъ разумъ разсуждаетъ, а воля желаетъ или отвергаетъ, совершаются и многія другія отправленія, болѣе или менѣе необходимыя для сохраненія жизни. Имѣютъ ли эти различные процессы вліяніе другъ на друга? Возможно ли при одновременномъ изученіи различныхъ физическихъ и моральныхъ состояній уловить отношенія, связывающія наиболѣе выдающіяся явленія настолько точно, чтобы убѣдиться, что въ другихъ, менѣе очевидныхъ случаяхъ, связь труднѣе уловима только потому, что проявленія ея слишкомъ мимолетны?»

Такое пониманіе психологіи уже само по себѣ достаточно указываетъ на мѣсто Кабаниса въ исторіи философіи. Оно дѣлаетъ психологію отраслью великой науки жизни, и связываетъ процессы разума и воли съ источникомъ всѣхъ жизненныхъ движеній. Оно устанавливаетъ соотношеніе между жизнью и духомъ, это возрѣніе было возрожденіемъ великой истины, ясно сознанной Аристотелемъ и отъ него перешедшей къ схоластикамъ. «Impostibile est, говоритъ Аквина, in uno homine esse plures animas per essentiam diffe-

[1]) Сочиненіе это появилось сперва въ видѣ ряда записокъ, читанныхъ въ Академіи (1793—99). Отдѣльной книгой оно вышло въ 1802 г. подъ заглавіемъ: *Traité du Physique et du Moral de l'Homme*; это-же заглавіе сохранило и второе изданіе 1805 г. Только въ 1815 г., по смерти Кабаниса, слово *Traité* было замѣнено словомъ *Rapports*.

rentes, sed una tantum est anima intellectiva, quae vegetativae et sensitivae et intellectivae officiis fungitur». Различеніе жизни и духа, какъ двухъ различныхъ сущностей, было введено итальянцами Возрожденія, принято Бэкономъ, отвергнуто Сталемъ, который вернулся къ понятію Аристотеля. Съ паденіемъ доктрины Сталя, отдѣленіе духа отъ жизни снова дѣлается школьнымъ догматомъ до появленія Кабаниса; послѣ Кабаниса вопросъ объ единствѣ духа и жизни не обращалъ на себя вниманія до появленія Герберта Спенсера, который представилъ его какъ основу психологической индукціи (Spencer, *Principles of Psychology*, 1855). Выводы изъ этого положенія были ясны: если духъ изучать, какъ одно изъ проявленій жизни, то изученіе это возможно только путемъ индуктивнаго и экспериментальнаго метода, которымъ добыты несомнѣнныя истины положительной науки: «Les principes fondamentaux seraient également solides; elles se formeraient également par l'étude sévère et par la composition des faits; elles s'étendraient par les mêmes méthodes de raisonnement». Кабанисъ предупреждаетъ своихъ читателей, что въ его книгѣ они не найдутъ ничего такого, что называется метафизикой; они найдутъ только физіологическія изслѣдованія, *mais dirigées vers l'étude particulière d'un ordre de fonctions*.

Въ чисто физіологическомъ направленіи Кабанисъ имѣлъ нѣсколькихъ предшественниковъ, начиная съ Виллиса въ половинѣ XVII ст., до Прохаски, предшествовавшаго Кабанису только однимъ годомъ [1]). Безъ сомнѣнія, нервная система изучалась физіологами и это изученіе приводило ихъ къ психологическимъ теоріямъ; и хотя мы можемъ найти у многихъ, особенно у Унзера и Прохаски, здравые взгляды на физіологію нервной системы, но ни у кого не встрѣчаемъ такого яснаго и широкаго пониманія физіологической психологіи, какъ у Кабаниса.

«Подчиненный воздѣйствію внѣшнихъ тѣлъ, говоритъ Кабанисъ, человѣкъ находитъ въ впечатлѣніяхъ, которыя эти тѣла производятъ на его органы, какъ источникъ знанія, такъ и постоянный источникъ существованія, ибо жить—значитъ чувствовать; въ этой превосходной цѣпи явленій, составляющей его существованіе, каж-

[1]) *Lehrsätze aus der Physiologie des Menschen*, 1797. Довольно любопытно, что второе и третье изданіе этой книги появилось совершенно одновременно съ вторымъ и третьимъ изданіями книги Кабаниса, въ 1802 и 1805 г. (считая первымъ изданіемъ печатаніе въ *Memoires de l'Institut*). Нельзя предполагать, что Кабанисъ зналъ о существованіи. Прохаска; тѣмъ болѣе, что физіологическіе выводы ихъ сходятся между собой только въ общемъ.

дая *потребность* зависитъ отъ развитія какой-либо *способности*; каждая-же способность, развиваясь, удовлетворяетъ какой-нибудь потребности, подобно тому, какъ способности развиваются путемъ упражненія и потребности расширяются по мѣрѣ легкости ихъ удовлетворенія. И такъ, постоянное воздѣйствіе внѣшнихъ тѣлъ на чувства человѣка образуетъ самую замѣчательную часть его существованія. Но вѣрно-ли, что нервные центры только воспринимаютъ и комбинируютъ впечатлѣнія, получаемыя внѣшними тѣлами? Вѣрно-ли, что въ мозгу не образуется ни образа, ни идеи, и что въ органахъ чувствъ не является ни одного представленія иначе, какъ черезъ посредство тѣхъ-же впечатлѣній внѣшнихъ предметовъ на такъ называемыя, *чувства*?» [1])

Этотъ вопросъ подсѣкаетъ систему Кондильяка въ самомъ корнѣ. Кабанису не трудно было доказать, что Кондильяково ограниченіе нашихъ умственныхъ явленій дѣйствіемъ спеціальныхъ чувствъ противорѣчитъ ежедневному опыту, т. е. разнообразнымъ вліяніямъ возраста, пола, темперамента, и вообще всѣхъ внутреннихъ ощущеній. Наблюденія надъ человѣческимъ организмомъ, сравниваемыя съ организмомъ животныхъ, привели его къ слѣдующимъ заключеніемъ.

«Способность чувствовать и произвольно двигаться составляетъ характерную особенность природы животныхъ.

«Способность чувствовать заключается въ свойствѣ нервной системы получать впечатлѣнія, производимыя на различныя ея части, особенно на периферическія. Эти впечатлѣнія суть внутреннія и внѣшнія.

«Внѣшнія впечатлѣнія, при отчетливомъ воспріятіи, называются *ощущеніями*.

«Внутреннія впечатлѣнія очень часто бываютъ смутны и сбивчивы, такъ что животное судитъ о нихъ только по результатамъ и не различаетъ ясно ихъ связь съ причинами.

«Первыя составляютъ результатъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ на органы чувствъ; отъ нихъ зависятъ *идеи*.

«Вторыя вытекаютъ или изъ правильнаго развитія отправленій, или изъ болѣзненнаго состоянія каждаго органа; они производятъ побужденія, называемыя *инстинктами*.

«Ощущенія и движенія связаны между собою. Каждое движеніе обусловливается впечатлѣніемъ, а нервы, какъ органы ощущенія, оживотворяютъ и направляютъ органъ движенія.

[1]) *Deuxième memoire*, § II.

«Въ ощущеніи нервный органъ воздѣйствуетъ самъ на себя. Въ движеніи онъ воздѣйствуетъ на другія части, которымъ сообщаетъ способность сокращаться—простой и плодотворный источникъ животнаго движенія.

«Наконецъ, жизненныя отправленія могутъ совершаться сами собою подъ вліяніемъ немногихъ нервныхъ развѣтвленій, изолированныя отъ нервной системы: инстинктивныя способности могутъ развиваться даже тогда, когда мозгъ почти совершенно разрушенъ, или когда онъ, повидимому, совершенно недѣятеленъ».

«Но для образованія мыслей необходимо, чтобы мозгъ существовалъ и при томъ въ здоровомъ состояніи: это спеціальный органъ мысли» [1]).

Кабанисъ справедливо отвергаетъ всякую попытку объяснить *чувствительность*, которая должна быть признана общимъ свойствомъ организованныхъ существъ точно также, какъ притяженіе признается общимъ свойствомъ матеріи. Ни одно общее явленіе не подлежитъ объясненію; оно только можетъ быть подчинено какому-либо другому явленію, которое его объясняетъ, предполагая, что это явленіе *не* общее. Такимъ образомъ, признавъ чувствительность конечнымъ фактомъ органическаго міра, Кабанисъ изучаетъ проявленія ея во всѣхъ такъ-называемыхъ жизненныхъ и во всѣхъ такъ-называемыхъ умственныхъ явленіяхъ.

«Признать, что всѣ идеи и всѣ нравственныя явленія суть результаты впечатлѣній, полученныхъ различными органами, это есть уже значительный шагъ впередъ, и я думаю, что мы подвинемся еще далѣе, если докажемъ, что эти впечатлѣнія имѣютъ явственныя различенія, что мы можемъ различать ихъ по мѣсту и характеру ихъ послѣдствій, хотя всѣ они дѣйствуютъ и воздѣйствуютъ другъ на друга, благодаря быстрымъ и постояннымъ сообщеніямъ съ чувствующимъ органомъ» [2]). Предметомъ трактата Кабаниса является изученіе отношеній, существующихъ между нравственными и физическими условіями; какимъ образомъ измѣняются ощущенія вслѣдствіе измѣненій въ органахъ, какимъ образомъ идеи, инстинкты, страсти развиваются и измѣняются подъ вліяніемъ возраста, пола, темперамента, болѣзней, и т. д. Его сочиненіе, слѣдовательно, не трактатъ о психологіи, но вкладъ въ психологическую науку и, какъ таковой, можетъ и теперь быть прочтенъ съ пользою, хотя

[1]) *Deuxème mémoire*, § VIII.
[2]) *Ibid.* § V.

современная наука и отвергла многія изъ его физіологическихъ положеній. Онъ это предвидѣлъ: «Le lecteur s'apercevra bientôt que nous entrons ici dans une carrière toute nouvelle. Je n'ai pas la prétention de l'avoir parcouru jusqu'au bout, mais des hommes plus habiles et plus heureux achèveront ce que trop souvent je n'ai pu que tenter».

Въ примѣръ индуктивной психологіи приведемъ его опытное доказательство, что развитіе инстинкта зависитъ отъ извѣстныхъ органическихъ условій. Онъ беретъ одинъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ инстинктовъ—материнскую любовь и, разобравъ его физіологически, говоритъ: «Въ нашей провинціи и въ нѣкоторыхъ сосѣднихъ, при недостаткѣ наседокъ, обыкновенно употребляютъ слѣдующее странное средство: Берутъ каплуна, ощипываютъ у него перья съ брюшной стороны, натираютъ это мѣсто крапивой и уксусомъ и, въ такомъ состояніи мѣстнаго раздраженія, сажаютъ его на яйца. Въ первое время онъ сидитъ на нихъ, чтобы утолить боль; затѣмъ въ немъ совершается рядъ непривычныхъ, но пріятныхъ ощущеній, которыя привязываютъ его къ этимъ яйцамъ впродолженіи всего періода высиживанія; вслѣдствіе этого въ каплунѣ образуется родъ искусственой материнской любви, продолжающейся, какъ у курицы, пока цыплята нуждаются въ помощи и покровительствѣ. Съ пѣтухомъ этого сдѣлать нельзя; въ немъ есть инстинктъ, отвлекающій его въ другую сторону».

Новизна идей, приводимыхъ Кабанисомъ, и интересъ, возбуждаемый примѣрами, имъ приводимыми, сдѣлали его сочиненіе очень популярнымъ; но вліяніе его было только косвенное. Общее невѣжество психологовъ по части физіологіи, непониманіе ими необходимости физіологическаго метода, и страхъ быть обвиненнымъ въ матерьялизмѣ и реакція, сначала политическая, а потомъ распространившаяся и на философскіе вопросы, реакція, въ силу которой были осуждены всѣ научные труды XVIII ст.—все это привлекло къ Кабанису мало приверженцевъ и ни одного продолжателя. Въ ученыхъ трудахъ мозгъ продолжали обозначать, какъ «органъ ума», но съ жаромъ утверждали, что умъ *не* есть функція мозга; болѣе глубокія воззрѣнія Кабаниса, который смотрѣлъ на умъ, какъ на одно изъ проявленій жизни, замѣнились старымъ метафизическимъ понятіемъ о le Moi—Ego, невещественной сущности, играющей на мозгу, какъ музыкантъ играетъ на инструментѣ [1]). Перестали думать, что инстинктъ обусловливается орга-

[1]) Одинъ современный и авторитетный писатель положительно утверж-

низмомъ, измѣняется съ его измѣненіями, искажается съ искаженіями организма, приходитъ въ дѣятельность при возбужденіи; вмѣсто этого признали какое-то таинственное начало, присущее организму, «нѣчто» по существу своему таинственное и непостижимое, но совершенно ясно понимаемое метафизиками.

Между тѣмъ какъ возбуждалась реакція противъ Кабаниса и всей философіи XVIII вѣка, возникла другая доктрина, которая открыто приняла физіологію своей основой и успѣла, несмотря на сильную оппозицію, занять прочное мѣсто среди современнаго умственнаго движенія. Можно сказать, что въ настоящее время это есть единственная психологическая доктрина, имѣющая значительное число послѣдователей. Я говорю о френологіи.

ГЛАВА II.

ФРЕНОЛОГІЯ.

§ 1. Жизнь Галля.

Францъ Іосифъ Галль родился въ Тифенбруннѣ, въ Швабіи, 9 марта 1757 г. Въ предисловіи къ своему великому произведенію *Anotomie et Physiologie du Systeme Nerveux*, 1810, онъ разсказываетъ, что еще въ дѣтствѣ его поражали различія въ характерахъ и въ способностяхъ членовъ одного и того-же семейства и какъ онъ наблюдалъ извѣстныя внѣшнія особенности головы, соотвѣтствующія этимъ различіямъ. Не находя ключа къ раздѣленію этихъ вопросовъ у метафизиковъ, онъ сосредоточилъ свои наблюденія на природѣ. Врачъ дома умалишенныхъ въ Вѣнѣ часто давалъ ему возможность наблюдать совпаденія между спеціальными видами мономанія съ особенными очертаніями черепа. Тюрьмы и суды также доставляли ему богатый матерьялъ. Какъ только онъ узнавалъ о существованіи замѣчательно хорошаго или замѣчательно дурного человѣка, онъ тотчасъ же принимался изслѣдовать его голову. Онъ распространилъ свои наблюденія и на животныхъ и, наконецъ, искалъ подтвержденія своимъ выводамъ въ анатоміи. Онъ нашелъ, что вообще всегда наружныя очертанія черепа соотвѣтствуютъ формѣ мозга.

дастъ, что умственное утомленіе есть сознаніе *ума* въ усталости *мозга*. При полнѣйшей невозможности понять *что такое* матерія, какимъ образомъ люди могутъ разсуждать о томъ, что *не* есть матерія? Мы не знаемъ ни матеріи, ни духа, мы знаемъ только явленія.

Послѣ 20-ти-лѣтнихъ наблюденій, диссекцій, размышленій и споровъ, онъ открылъ наконецъ курсъ лекцій въ Вѣнѣ въ 1796 г. Новизна его взглядовъ произвела великую сенсацію. Одна партія фанатически возстала противъ него, другая почти также фанатически защищала его. Въ насмѣшкахъ не было недостатка. Новая система давала поводъ къ насмѣшкамъ и сердитые оппоненты боялись, какъ то всегда бываетъ съ оппонентами, показать, что ихъ раздражаютъ пустяки. Въ 1800 Галль пріобрѣлъ своего лучшаго ученика Шпурцгейма. До этого времени Галлю помогалъ молодой анатомъ Никласъ, котораго онъ научилъ новому способу разсѣченія мозга [1]); теперь искусство Шпурцгейма въ анатомическихъ манипуляціяхъ и его способность обобщенія и популярнаго изложенія явились какъ нельзя болѣе кстати къ нему на помощь въ гигантскомъ трудѣ установленія новой доктрины на научномъ основаніи.

Въ 1802 г. Шарль Вилье, переводчикъ Канта, напечаталъ свое *Lettre à George Cuvier sur une Nouvelle Théorie du Cerveau par le Docteur Gall*. Мнѣ не удалось достать этого письма, но оно во многихъ отношеніяхъ интересно для историка френологіи, такъ какъ въ немъ не только излагается доктрина въ томъ *видѣ*, какъ она *тогда* понималась, но также изображается локализація органовъ, установленная самимъ Галлемъ. На особой таблицѣ изображенъ черепъ, на которомъ самъ Галль отмѣтилъ 24 органа, въ которыхъ, по тогдашней теоріи, сосредоточивались «основныя способности» ума. Изъ этихъ 24 органовъ 4 были впослѣдствіи отброшены: жизненная сила, воспріимчивость, проницательность, независимая отъ той, которою характеризуется метафизическая способность и великодушіе (независимое отъ благосклонности). Не только были вычеркнуты эти четыре удивительныхъ органа, первоначально отмѣченные Галлемъ, какъ представители врожденныхъ способностей, но и остальные 20 органовъ были впослѣдствіи *иначе* размѣщены; такъ, согласно Лелю, у котораго я заимствую

[1]) Галль отдаетъ должное Никласу въ первомъ изданіи своей *Anat. et Phys. du Susteme nerveux*, 1, стр. 15. Во второмъ изданіи о немъ уже не упоминается; пріемъ не особенно добросовѣстный.

эти подробности, «едва-ли единъ изъ этихъ 20 органовъ занимаетъ мѣсто, отведенное ему Галлемъ первоначально» [1]).

Френологи должны бы обратить вниманіе на этотъ фактъ; они не могутъ обойти его молчаніемъ. Во всякомъ случаѣ, онъ имѣетъ значеніе для исторіи ихъ доктрины. Быть можетъ, его легко объяснить удовлетворительно; но, пока онъ не объясненъ, онъ говоритъ не въ ихъ пользу, въ особенности потому, что они постоянно предъявляютъ притязаніе, что распредѣленіе мозговыхъ органовъ сдѣлано на основаніи *наблюденія*, а не теорій [2]). Такимъ образомъ, если доктрина возникла частью изъ гипотезъ, частью изъ наблюденія, то въ такомъ случаѣ весьма понятно, что въ первоначальномъ своемъ видѣ она представлялась незрѣлою въ общемъ и шаткою въ подробностяхъ; если же она сложилась путемъ постепеннаго накопленія строго провѣренныхъ фактовъ, то факты эти должны бы остаться вѣчно неизмѣнными, несмотря на всѣ попытки измѣнить доктрину. Галль 20 лѣтъ собиралъ факты, подтверждающіе соотвѣтствіе между наружными очертаніями черепа и особенностями характера. Онъ контролировалъ эти наблюденія многократными провѣрками. Тюрьмы, дома умалишенныхъ, бюсты, портреты, выдающіяся личности, даже животныя доставляли ему фактическій матерьялъ. Если эти факты въ дѣйствительности незаслуживаютъ того довѣрія, какого онъ требовалъ для нихъ, то френологія не имѣетъ твердой почвы; если-же мы имъ довѣряемъ, то на какомъ основаніи мы откажемъ въ довѣріи другимъ, позднѣе наблюденнымъ фактамъ, которые ихъ вполнѣ опровергаютъ? Если Галль послѣ 20-ти лѣтняго наблюденія надъ фактами, которые, по его мнѣнію, очевидны и легко наблюдаемы, могъ ошибаться, то почему не могли одинаково ввести его въ заблужденіе и послѣдующія наблюденія? Если одно собраніе фактовъ заставило его указать органу поэзіи извѣстное мѣсто (какъ это обозначено имъ самимъ на рисункѣ для Вилье), то какимъ образомъ другое собраніе фактовъ могло перемѣстить поэзію и замѣнить ее благосклонностью? Развѣ проявленія поэзіи и благосклонности такъ

[1]) Lélut. Rejet de l'Organologie phrenologique, 1843, p. 29.

[2]) «On voit par la marche de ces recherches que le premier pas fut fait par la découverte de quelques organes; que ce n'est que graduellement que nous avons fait parler les faits pour en déduire les principes généraux, et que c'est subséquemment et à la fin que nous avons appris à connaitre la structure du serveau».—Anat. et. Phys, 1, preface XVIII.

тѣсно между собою связаны, что могутъ ввести въ заблужденіе изслѣдователя?

Вѣроятно помощь Шпуцгейма явилась очень кстати, чтобы исправить нѣкоторыя, слишкомъ смѣлыя психологическія положенія Галля и привести факты въ лучшій порядокъ. Они вмѣстѣ совершили путешествіе по Германіи и Швейцаріи, всюду распространяя свое ученіе и собирая новые факты. 30 октября 1806 г. они прибыли въ Парижъ. Въ 1808 они представили въ Академію наукъ свой мемуаръ по *Анатоміи и физіологіи нервной системы вообще и головного мозга въ частности*; а въ 1810 г. появился первый томъ ихъ великаго произведенія подъ тѣмъ-же заглавіемъ; онъ былъ передѣланъ въ 1823 г. и изданъ въ шести томахъ, подъ заглавіемъ: *Fonction du Cerveau*.

Въ 1813 г. Галль и Шпурцгеймъ поссорились и разстались. Шпурцгеймъ отправился въ Англію, Галль остался въ Парижѣ, гдѣ онъ и умеръ 22 августа 1828 г. Изслѣдованіе его черепа показало, что онъ былъ вдвое толще обыкновенныхъ череповъ,—фактъ, давшій поводъ ко множеству остротъ, большею частью неудачныхъ. Въ мозжечкѣ его былъ найденъ небольшой наростъ: «фактъ не безъ интересный, такъ какъ въ этой части мозга Галль помѣстилъ органъ влюбчивости и эта наклонность была всегда сильно развита въ немъ» [1]). Я не знаю, въ какомъ смыслѣ авторъ этой фразы находитъ этотъ фактъ столь замѣчательнымъ. Наросты на другихъ органахъ не всегда свидѣтельствуютъ объ усиленной дѣятельности ихъ; точно такъ-же мы не находимъ у великихъ поэтовъ наростовъ на органѣ «воображенія»; у великихъ художниковъ—на органѣ созерцанія; у великихъ филантроповъ,—на лобной дугѣ; у великихъ революціонеровъ—за ушами [2]).

§ II. Историческое положеніе Галля.

Надъ Галлемъ перестали смѣяться. Всякій безпристрастный, компетентный мыслитель, признавая или отвергая френологію, не

[1]) *The Englisch Cyclopoedia*, vol. III, Art. Gall.

[2]) Чтобы отклонить возраженіе, что существованіе болѣзни въ данномъ органѣ возбуждаетъ въ немъ необыкновенную дѣятельность, надо доказать, что наклонность Галля къ влюбчивости стала необыкновенно дѣятельна не передъ смертью только, но и всегда была очень дѣятельна. Если то была случайная связь между болѣзнью и дѣятельностью органа, то увеличеніе дѣятельности олжно-бы соотвѣтствовать быстрому развитію болѣзни.

станетъ отрицать, что Галль оказалъ огромную услугу физіологіи и психологіи, какъ своими замѣчательными открытіями, такъ и своей смѣлой, хотя и спорной гипотезой. Онъ произвелъ переворотъ въ физіологіи своимъ методомъ разсѣченія мозга и смѣлымъ распредѣленіемъ опредѣленныхъ отправленій по опредѣленнымъ органамъ. Для провѣрки или опроверженія его гипотезы были предприняты обширныя изысканія; нервная система животныхъ стала изучаться съ новымъ горячимъ усердіемъ, и въ настоящее время нѣтъ ни одного физіолога, который-бы сталъ открыто отрицать, что умственныя явленнія прямо связаны съ нервной структурой; даже сами метафизики начинаютъ понимать механизмъ ощущеній и общіе законы нервной дѣятельности. Настало время, когда стало также нелѣпо строить теоріи умственныхъ явленій, игнорируя физіологическіе законы, какъ принять совѣтъ Сталя и признать анатомическія и химическія изслѣдованія безполезными для медицины. Этимъ мы обязаны преимущественно вліянію Галля. Онъ первый выдвинулъ на первый планъ принципъ необходимаго соотношенія между органомъ и отправленіемъ. Другіе лишь мимоходомъ указывали на этотъ принципъ: онъ сдѣлалъ его очевиднымъ, посредствомъ многочисленныхъ примѣровъ и разработки подробностей, а также доказательствомъ того, что каждое измѣненіе въ органѣ неизбѣжно влечетъ за собою соотвѣтствующее измѣненіе и въ отправленіи. Онъ не говорилъ, что умъ есть *продуктъ* организма: «Nous ne confondons pas les conditions avec les causes efficientes»; онъ признавалъ только соотвѣтствіе между состояніемъ органа и его проявленіями [1]). Этимъ онъ сразу привлекъ вниманіе всей Европы на дивный аппаратъ органовъ, который до него такъ мало изучали, развѣ съ чисто анатомической стороны, такъ какъ никто, до Земмеринга (современника Галля) не признавалъ соотношенія между объемомъ мозга и умственными способностями за постоянный фактъ въ царствѣ животныхъ. Уже этого одного достаточно, чтобы показать читателю хоатическое состояніе физіологической психологіи, когда явился Галль.

Вліяніе Галля было не менѣе замѣчательно и въ чисто психологическомъ направленіи. Оно незамѣтно получило самое широкое

[1]) Шпурцгеймъ также говоритъ: «мы оба, и д-ръ Галль и я, всегда говорили, что наблюдаемъ только проявленія ума и чувства и органическія условія, при которыхъ они совершаются; употребляя слово органъ мы разумѣемъ только органическія части, посредствомъ которыхъ умственныя способности становятся видимы, а не то, чтобы эти органы составляли умъ». Phrenology. p. 16.

распространеніе, даже посредствомъ сочиненій противниковъ френологіи и обхватило даже самые посредственные умы. «Ni les vains efforts d'un despotisme énergique, говоритъ Огюстъ Контъ, secondés par la honteuse condescendance de quelques savans fort accrédités, ni les sarcasmes ephémères de l'esprit lettèraire et métaphysique, ni même la frivole irratianalité de la plupart des essais tentés par les imitateurs de Gall, n'ont pu empécher pendant les trente dernières années l'accroissement rapide et continu, dans toutes les parties du monde savant, du nouveau système d'études de l'homme intellectuel et moral. A quels autres signes vaudrait—on reconnaître le succes progressif d'une heureuse revolution philosophique» [1]).

Можно положительно сказать, что Галль окончательно порѣшилъ споръ между защитниками врожденныхъ идей и сторонниками сенсуализма, признавъ существованіе врожденныхъ наклонностей и ума и чувствъ, присущихъ организаціи человѣка. Два психологическіе факта, общеизвѣстные во всѣ времена всѣмъ обыкновеннымъ умамъ, навсегда затмѣваемые философскими хитросплетеніями, были положены Галлемъ въ основаніе своей доктрины. Первый фактъ состоитъ въ томъ, что всѣ основныя способности врожденны, и не могутъ быть ни созданы воспитаніемъ и обученіемъ, ни уничтожены угрозами и наказаніями. Второй-же фактъ тотъ, что разнообразныя способности человѣка вполнѣ различны и независимы, хотя и тѣсно связаны одна съ другой. Что изъ этого слѣдуетъ? То, что умъ состоитъ изъ множества отправленій и слѣдовательно долженъ имѣть множество органовъ—вотъ необходимое слѣдствіе этого второго факта, какъ только прочно установлено соотношеніе между органомъ и отправленіемъ.

Эти два положенія вошли въ плоть и кровь всѣхъ позднѣйшихъ европейскихъ ученій, хотя выводъ изъ втораго положенія все еще сильно оспаривается многими. Ни одинъ умный человѣкъ не повторитъ теперь знаменитаго изрѣченія Джонсона, что поэтическая способность есть просто умственная дѣятельность въ извѣстномъ направленіи, такъ что Ньютонъ могъ бы написать Отелло, а Шекспиръ *Principia*, еслибы эти великіе люди взяли на себя этотъ трудъ. «Сэръ, человѣкъ можетъ направиться на востокъ, какъ можетъ направиться и на западъ»,—вотъ что считалось непогрѣшимой аналогіей. Оно такъ и было, пока «единство» способностей не встрѣчало противорѣчій; теперь же никто не приметъ это иначе, какъ за ложную аналогію.

[1]) *Cours de Philos. Pasetive*, III 766.

Другое понятіе, систематически развитое Галлемъ, также получило всеобщее признаніе, а именно: преобладаніе чувственныхъ способностей надъ умственными, а также подраздѣленіе чувственныхъ на стремленія и чувства, а умственныхъ способностей на способности воспріятія и размышленія: изъ этого видно, что процессъ въ развитіи состоитъ въ переходѣ отъ индивидуальнаго къ общественному, отъ чувственнаго къ умственному; всякій процессъ цивилизаціи заключается въ торжествѣ общественности надъ животностью.

§ III. Краніоскопія.

Френологія заключаетъ въ себѣ двѣ различныя стороны. Она есть и психологическая доктрина, и искусство узнавать характеры. Научная доктрина основана на физіологіи нервной системы, къ которой присоединенъ психологическій анализъ и классификація. Искусство основано на эмпирическомъ наблюденіи совпаденій между извѣстными очертаніями черепа и извѣстными умственными явленіями. Это послѣднее и составляетъ краніоскопію, которая также мало заслуживаетъ названія науки, какъ физіономика и хирономія, обстоятельство, которое преемники Галля, почти всѣ безъ исключенія, упускаютъ изъ виду. Хотя френологи съ паѳосомъ и объявляютъ свою систему системой «фактовъ» и «наблюденій», заслуживающихъ нашего полнаго довѣрія, потому что это факты, а не «пустыя теоріи», тѣмъ не менѣе, совершенно необходимо точно разобрать, въ какомъ смыслѣ должны быть понимаемы эти, такъ называемые, факты, ибо отъ этого будетъ зависѣть и степень нашего къ нимъ довѣрія. Если, напримѣръ, они представляютъ собою чисто эмпирическіе факты—наблюденныя совпаденія между извѣстными черепными формами и соотвѣтствующими умственными проявленіями—мы бы съ благодарностью приняли ихъ какъ цѣнный матерьялъ. Матерьялъ этотъ очень обиленъ; всякій, хотя поверхностно знакомый съ сочиненіями френологовъ, не станетъ отрицать этого. Но, нисколько не желая уменьшать значеніе этихъ фактовъ строгой критикой ихъ достовѣрности, мы можемъ и даже должны, если руководиться въ своихъ изслѣдованіяхъ научной точностью, относиться къ нимъ, какъ относимся ко всѣмъ эмпирическимъ фактамъ, а именно—считать ихъ за простой каталогъ, пока не будетъ доказана ихъ *универсальность* и пока они не будутъ связаны между собою какимъ-нибудь достовѣрно дознаннымъ

закономъ. Въ настоящее время едва-ли можно отрицать, что наблюденныя соотношенія между извѣстными черепными очертаніями и умственными особенностями во многихъ случаяхъ не вѣрны. Нерѣдко встрѣчаются люди съ большими головами и весьма посредственными способностями; и наоборотъ: съ маленькими головами и превосходными способностями. Особые «органы» не всегда оправдываютъ свое особенное развитіе существованіемъ соотвѣтствующихъ имъ по френологіи способностей. Я желаю скорѣе уменьшить, чѣмъ преувеличить затрудненія и не нахожу никакой выгоды въ увеличеніи числа исключеній: достаточно и того, что исключенія существуютъ, потому что всякое исключеніе изъ эмпирическаго обобщенія вполнѣ уничтожаетъ его, *какъ* таковое, и можетъ быть устранено только тогда, когда обобщеніе перестало быть эмпирическимъ и стало научнымъ. Мнѣ извѣстно, что френологи каждое исключеніе объясняютъ вполнѣ удовлетворительно для самихъ себя. Но объясняя, они выходятъ изъ сферы эмпирическаго наблюденія и вступаютъ въ область науки, такъ что ихъ объясненія имѣютъ только то значеніе, которое придается имъ въ научной теоріи. Чтобы сдѣлать мою мысль болѣе понятной, предположимъ, что подлежитъ спору такое эмпирическое обобщеніе: широкая грудь есть причина большой мускульной силы. Какъ фактъ наблюденный—эмпирическій фактъ—соотвѣтствіе между широкой грудью и мышечной силой является важнымъ вкладомъ въ наше эмпирическое знаніе. Разсматриваемый, какъ простое указаніе, этотъ фактъ не подлежитъ спору; разсматриваемый же какъ причина, связанная съ физіологической теоріей, онъ пріобрѣтаетъ совершенно иное значеніе. Физіологъ можетъ сказать, что фактъ этотъ объясняется тѣмъ, что широкая грудь дѣлаетъ возможнымъ болѣе совершенное окисленіе крови, что и вызываетъ болѣе сильную мускульную силу. Противъ такой теоріи мы приводимъ фактъ, что между шириной груди и мускульной силой не существуетъ абсолютнаго и постояннаго соотношенія; если случается, что широкая грудь сопровождается силой, то встрѣчается также и то, что узкая грудь въ нѣкоторыхъ гибкихъ, сухихъ тѣлосложеніяхъ сопровождается еще большей силой; такимъ образомъ, эмпирическое обобщеніе разрушено, объясненіе оказывается несостоятельнымъ и мы должны признать, что пропорція мускульной силы зависитъ отъ какихъ-либо другихъ условій, кромѣ окисленія крови.

Когда френологи объясняютъ исключенія изъ эмпирическихъ фактовъ, они вступаютъ на чисто научную почву, и ихъ объясне-

нія могутъ имѣть значеніе только пропорціонально съ достоинствомъ научныхъ принциповъ, на которые они опираются; такимъ образомъ, искусство краніоскопіи постоянно вынуждено прибѣгать къ физіологіи, которою такъ неблагоразумно пренебрегали послѣдователи Галля и о которой они часто выражались такъ презрительно (не потому-ли, что она отвергаетъ помощь краніоскопіи?) Фактъ, что встрѣчаются большія головы съ малыми умственными способностями, или маленькія головы съ большими способностями, объясняется ими различіемъ «темпераментовъ». Но опредѣлили-ли они смутное значеніе, которое слѣдуетъ придавать слову темпераментъ? Опредѣлили-ли они различныя степени смѣшенія темпераментовъ? Открыли-ли они средство точной степени вліянія каждаго темперамента? Они даже не сдѣлали и попытки къ этому.

А между тѣмъ очевидно, что такая оцѣнка необходима для научной точности ихъ выводовъ. Что такое, строго говоря, этотъ «темпераментъ», дѣйствующій какъ отклоняющая сила въ вычисленіи? Я полагаю, что современемъ наука докажетъ, что онъ есть результатъ *неопредѣленности* соединеній, которымъ отличаются живыя ткани отъ всѣхъ другихъ веществъ. Неорганическія тѣла построены согласно закону опредѣленныхъ соединеній: пропорція составныхъ элементовъ низмѣнны, опредѣленны, постоянны. Въ водѣ мы неизмѣнно найдемъ 38,9 кислорода и 11,1 водорода на 100 частей; ни болѣе, ни менѣе; возьмемъ-ли воду въ видѣ росы, дождя, снѣга, или искусственно приготовимъ ее въ лабораторіи, ея составъ всегда будетъ опредѣленный, даже до дробей. Въ кускѣ кремня каждыя 100 частей содержатъ 48.2 кремнезема и 51,8 кислорода; никогда болѣе, никогда менѣе. Совершенно не то съ веществами органическими (по крайней мѣрѣ съ тѣми, которыя мы предложили называть телеорганическими [1]); составъ которыхъ неопредѣленный. Элементарный анализъ ихъ не даетъ постоянныхъ результатовъ, какъ анализъ веществъ неорганическихъ. Нервная ткань, напр., содержитъ и фосфоръ и воду, какъ составные элементы; но количество этихъ элементовъ *измѣняется* въ извѣстныхъ

[1]) Матерія раздѣляется на неорганическую и органическую; въ 1853 г. я предложилъ измѣнить это раздѣленіе такъ: 1) Анорганическая матерія, 2) менорганическая и 3) телеорганическая: первой отдѣлъ включаетъ все, что обыкновенно называютъ неорганической матеріей; второй—вещества въ неопредѣленномъ состояніи, которымъ чего-либо недостаетъ, чтобъ быть живыми, или которые утратили нѣкоторые элементы и перешли изъ живого состоянія въ состояніе продукта; наконецъ къ третьему относятся всѣ истинно живыя вещества.

границахъ; нѣкоторыя нервныя ткани имѣютъ болѣе фосфора; другія болѣе воды, и сообразно съ этими различіями въ составѣ измѣняется и развивающаяся нервная сила. Вотъ почему даже при равныхъ объемахъ головной мозгъ представляетъ такія громадныя различія. Мозгъ измѣняется по возрастамъ и по индивидамъ. Иногда вода составляетъ $^3/_4$ его вѣса, иногда $^4/_5$, а иногда даже $^7/_8$. Количество фосфора измѣняется отъ 0,80 до 1,65 и 1,80; количество мозгового жира—отъ 3,45 до 5,30 и даже 6,10. Эти факты могутъ намъ объяснить многія поразительныя исключенія изъ френологическихъ наблюденій (напр., значительное превосходство малаго мозга надъ большимъ, наблюдаемое такъ часто) и въ тоже время они подходятъ подъ широкую общепринятую формулу френологовъ, по которой «объемъ есть мѣра силы при равенствѣ всего остальнаго». Эта формула заключаетъ въ себѣ истину и двусмысленность. На истинѣ мы не остановимся, такъ какъ она несомнѣнна; но на двусмысленности мы должны остановиться. Френологи забываютъ, что «все остальное» никогда не *бываетъ* равно и потому положеніе «объемъ есть мѣра силъ» остается безъ примѣненія. Въ сравниваемыхъ предметахъ никогда не бываетъ равенства, такъ какъ два мозга, совершенно одинаковыхъ по объему и наружнымъ очертаніямъ, тѣмъ не менѣе будутъ различаться въ элементарномъ составѣ. Это различіе можетъ быть незначительно, но, не смотря на это, оно можетъ существенно вліять на ихъ отправленія. Различіе въ элементарномъ составѣ влечетъ за собою различіе и въ *развитіи*; а надъ развитіемъ я разумѣю не ростъ, а *дифференціацію* [1]). Параллельно этимъ различіямъ, недоступнымъ френологической оцѣнкѣ, существуютъ психологическія различія, происходящія вслѣдствіе воспитанія. Такъ что выраженіе «объемъ есть мѣра силы» такъ-же неопредѣленно, какъ выраженіе «возрастъ есть мѣра мудрости»; ибо если и справедливо, что объемъ есть признакъ силы, и что, при равенствѣ всего остальнаго, чѣмъ больше мозгъ, тѣмъ больше и умственная сила, но также справедливо и то, что возрастъ и опытъ въ одинаково способныхъ умахъ развиваютъ и пропорціональную мудрость: къ несчастью, мы не можемъ поставить людей съ одинаковыми способностями въ одинаковыя условія, и вотъ почему случается, что мы находимъ людей съ объемистымъ мозгомъ,

[1]) Я подробно объяснилъ отношеніе между ростомъ и развитіемъ въ статьѣ *On Dwarfs and Giants*, въ *Frazer's Magazine*, за августъ и сентябрь, 1856 г.

стоящихъ ниже людей съ меньшимъ мозгомъ и людей патріархальныхъ лѣтъ, которые глупѣе своихъ внуковъ.

Въ меньшей степени тоже самое справедливо относительно объема, принимаемаго за мѣрило силы того или другого органа въ мозгу. Объемъ оказывается совершенно недостаточнымъ признакомъ при сравненіи двухъ различныхъ мозговъ; при сравненіи-же двухъ частей одного и того-же мозга онѣ оказываются только *приблизительно* вѣрнымъ признакомъ; хотя въ послѣднемъ случаѣ всѣ остальныя условія необходимо ближе къ полному равенству, такъ какъ тутъ одна и та же нервная ткань и одинъ и тотъ же темпераментъ. И такъ, мы имѣемъ основаніе предполагать, что органъ большаго объема долженъ быть сильнѣе въ своемъ отправленіи, чѣмъ другіе органы того-же мозга, имѣющіе, меньшій объемъ. Но, хотя это, какъ эмпирическое обобщеніе и имѣетъ значеніе, но отнюдь не какъ *достовѣрный* законъ, потому что тутъ могутъ быть, и дѣйствительно обыкновенно бываютъ, недоступныя оцѣнкѣ, но тѣмъ не менѣе важныя различія въ *развитіи*. Различія эти бываютъ двоякія: въ элементарномъ составѣ и въ морфологическомъ развитіи. Въ одномъ мозгу можетъ быть больше фосфора, чѣмъ въ другомъ; въ одномъ и томъ же мозгу одинъ органъ можетъ заключать болѣе клѣточекъ или болѣе волоконъ, чѣмъ другой. Изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что если человѣкъ обладаетъ органами размышленія большими по объему, то эти органы разовьются у него до той степени, до которой они способны развиться; между тѣмъ, какъ съ другой стороны его меньшіе органы воображенія могутъ развиться вслѣдствіи воспитанія и упражненія до самой полной степени и такимъ образомъ по силѣ будутъ равны органамъ размышленія. Въ справедливости этого убѣждаетъ насъ ежедневный опытъ, и философъ-френологъ можетъ указать на это, какъ на удовлетворительное объясненіе многихъ исключеній, которыя краніоскопія обыкновенно встрѣчаетъ въ своихъ попыткахъ опредѣлить характеръ по внѣшнимъ признакамъ.

Здѣсь не мѣсто разсматривать френологію ни какъ искусство, ни какъ науку. Поэтому я ограничиваюсь предшествующими указаніями на истинное значеніе краніоскопіи и на представляющіеся ей затрудненія. Собираніе наблюденій надъ соотвѣтствіемъ между извѣстными очертаніями черепа и извѣстными умственными особенностями есть дѣло похвальное, какъ служащее важнымъ подспорьемъ для изученія психологіи,—этого не станетъ отрицать ни одинъ философъ,—если только оно ограничивается ролью вспомогательнаго средства. Но если френологи навязываютъ свою «систему» философіи, выдавая ее за законченную психологію и вѣрный способъ опредѣленія характера, то они не должны удивляться, что встрѣчаютъ сильное противорѣчіе, смѣшанное часто съ презрѣніемъ. Ежедневный опытъ не оправдываетъ претензій френологіи, какъ искусства; точно также и психологи не могутъ признать ея научныхъ притязаній.

§ IV. Френологія какъ наука.

Чтобы защитить свое искусство, френологи вынуждены прибѣгать къ своей доктринѣ, основанной на физіологіи нервной системы и на психологической классификаціи способностей; дѣйствительно между тѣмъ какъ съ одной стороны мы находимъ, что всѣ френологи послѣ Галля, Шпурцгейма и Вимона занялись исключительно краніоскопіей и нѣкоторые изъ нихъ даже съ презрѣніемъ отзывались о физіологахъ и анатомахъ; съ другой стороны они старались прибѣгать къ доказательствамъ физіологіи и анатоміи, когда эти доказательства соотвѣтствовали ихъ взглядамъ и они съ полной увѣренностью утверждали, что френологія есть единственная истинная физіологія нервной системы. Съ этимъ послѣднимъ увѣреніемъ я охотно соглашусь, если слегка видоизмѣнить его и сказать: «френологія стремится стать истинной физіологіей нервной системы; когда эта физіологія достигнетъ совершенства, тогда и френологія будетъ совершенна». Но въ настоящее время сама физіологія сознается въ своей неполнотѣ, въ своемъ младенчествѣ; какимъ же образомъ френологія можетъ претендовать на полноту и законченность? Подобное притязаніе со стороны френологіи равняется самоосужденію ея, доказываетъ глубокое незнаніе своего предмета и полное непониманіе своей проблемы. Въ то время какъ наука не способна рѣшить задачу о притяженіи трехъ тѣлъ, френологи изъявляютъ притязанія на опредѣленіе результата дѣйствія столь сложныхъ силъ, каковы силы, образующія характеръ; въ то время, какъ нервная система признается всѣми ее изслѣдовавшими крайне дурно изученной,—френологи предполагаютъ, что функціи ея вполнѣ имъ извѣстны; въ то время, какъ физіологія подвигается столь быстро впередъ, что физіологическія сочиненія одного десятилѣтія становятся устарѣв-

шими,—психологія, которая, по собственному признанію, опирается на эту прогрессирующую науку, остается неподвижной.

Галль былъ на истинномъ пути, давая своему первому великому произведенію названіе: *Анатоміи и физіологіи нервной системы* [1]). Его послѣдователи уклонились отъ этого пути. Вопреки его категорическому заявленію, что изученіе какого-нибудь органа и изученіе его отправленія должны всегда идти рука объ руку, и что на его труды слѣдуетъ смотрѣть, какъ «на основаніе для болѣе совершенныхъ изслѣдованій»; вопреки всѣмъ доводамъ философіи, послѣдователи Галля пренебрегли физіологіей для краніоскопіи. Ни одинъ изъ нихъ и не попытался даже сдѣлать какое-либо открытіе или расширить открытія, уже сдѣланныя въ направленіи, въ какомъ столь успѣшно работалъ Галль. Результатъ этого пренебреженія былъ двоякій: во 1-хъ, послѣ Галля и Штурцгейма френологія не подвинулась ни на одинъ шагъ, во 2-хъ всѣ выдающіеся европейскіе физіологи, посвятившіе себя изученію нервной системы, единодушно отвергли теорію, несогласную съ новѣйшими успѣхами науки. Френологамъ очень удобно пренебрегать единодушной оппозиціей физіологовъ, объясняя ее предразсудками или недостаточнымъ знакомствомъ съ френологіей; но безпристрастный изслѣдователь достаточно ясно видитъ, отдавая должное предразсудкамъ, что главная причина оппозиціи основывается только на несогласіи фактовъ, установленныхъ френологами съ фактами ранѣе установленными наукой. Если бы френологи знакомились со всѣми постепенно слѣдовавшими открытіями физіологовъ, то они убѣдились-бы, что нѣчто большее предразсудка, заставляетъ выдающихся невpологовъ, каковы: Серръ, Флурансъ, Мажанди, Лерэ, Лонжэ, Лелю, Лафаргъ, Бульо, Бальяржэ, Мюллеръ, Валентинъ и такихъ анатомовъ, какъ Оуэнъ—возставать противъ френологіи, не смотря на то, что всѣ они признаютъ важность метода разсѣченія Галля и всѣ тѣ выводы его, которые представляются сколько нибудь доказательными. Я не осуждаю френологовъ за то, что они не способствовали своими трудами развитію физіологіи; но я вынужденъ указать на историческія послѣдствія ихъ уклоненія отъ пути, указаннаго Галлемъ и исклю-

[1]) Quiconque, говоритъ онъ, est convaincu que la structure des parties du cerveau a un rapport necessaire et immédiat avec leurs fonctions, trauvera qu'il est naturel de reunir ces deux objets l'un à l'autre, en les considérant et en les traitant comme un seul et même corps de doctrine». *An. et Pyhs.* pref. XXV.

чительнаго обращенія къ краніоскопіи. Пренебреженіе, на которое они жалуются, вполнѣ вызвано тѣмъ, что слабую попытку они выдавали за законченную науку, и тѣмъ, что они не шли въ уровень съ наукой, а значительно отстали онъ нея. Не обращая вниманія на противорѣчія, они закрывали глаза передъ трудностями; не будучи въ состояніи примирить свои проницпы съ принципами физіологіи, они съ презрѣніемъ отвергали всѣ возраженія, какъ «чисто теоретическія» и совершенно несостоятельныя передъ ихъ «установленными фактами».

Галль предпринялъ гигантское дѣло. Онъ произвелъ переворотъ и его имя будетъ вѣчно жить въ исторіи науки. Совершенно излишне уменьшать значеніе его труда указаніемъ на его предшественниковъ, у которыхъ тоже являлась мысль о локализаціи различныхъ способностей въ различныхъ частяхъ мозга. Самъ Галль и Шпурцгеймъ упоминаютъ о такихъ предшественникахъ [1]). Но возрѣнія ихъ были смутны и безплодны; они никакъ не уменьшаютъ значеніе Галля. Ближе всѣхъ къ Галлю Прохаска; о немъ Галль часто упоминаетъ, хотя, какъ мнѣ кажется, нигдѣ не указываетъ на сдѣланное имъ у Прохаски заимствованіе, изъ третьей части V-ой главы, подъ рубрикой: «занимаетъ-ли каждая умственная способность особую часть мозга?», которая заканчивается такъ: «нѣтъ ничего невѣроятнаго, что каждая способность ума имѣетъ свой особый органъ въ мозгу, такъ что одинъ служитъ воспріятію, другой пониманію, иные, вѣроятно — волѣ, воображенію и памяти, причемъ вмѣстѣ дѣйствуютъ въ удивительномъ согласіи и взаимно возбуждаютъ другъ друга къ дѣятельности. Вѣроятно, органъ воображенія болѣе всѣхъ другихъ удаленъ отъ органа воспріятія» [2]). Какъ далеко это общее предположеніе «вѣроятности» отъ попытки Галля локолизаровать органы, указывать нечего. Попытка эта не была вполнѣ успѣшна; но тѣмъ не менѣе, она была чисто философской попыткой и произвела переворотъ въ наукѣ.

[1]) *Fonctions du Cerveau*, II, 350 и сл. Ср. также Lélut; *Rejet de l'Organologia*, p. 21, а слѣд. и Прохаска, стр. 374 и сл.

[2]) Прохаска, стр. 447. Замѣчательное мѣсто, слишкомъ длинное для цитированія, у Виллиса—*Cerebri Anatome*, ch. x., p. 125, объ извилинахъ мозга, какъ о признакѣ умственнаго превосходства. Привожу только его начало: «Plicae sunt convolutiones cerebri longè plures ac majores in homine sunt quam in quovis alic animali, nempè propter varios et multiplices facultatum saperiorum actus».

Разъ признавъ, что мозгъ есть аппаратъ органовъ, но не простой органъ, явилась задача анализировать, изъ какихъ органовъ состоитъ этотъ аппаратъ, и опредѣлить спеціальную функцію каждаго. Взявшись за рѣшеніе этой трудной проблемы, Галль, по своему положенію, какъ основатель новой системы, вынужденъ былъ прибѣгнуть къ неточному методу, а именно, къ опредѣленію органовъ путемъ чисто физіологическаго и поверхностнаго анализа, безъ подчиненія этого анализа анатомической провѣркѣ. Вотъ этотъ-то произвольный и ненаучный пріемъ и заставилъ всѣхъ анатомовъ отвергнуть его систему. Что сказали-бы мы о физіологѣ, который, зная, что печень приготовляетъ желчь и сахаръ, приписалъ бы функцію приготовленія желчи одной желѣзѣ, а функцію образованія сахара другой, хотя въ строеніи этихъ желѣзъ не замѣчается никакого различія? или который приписалъ-бы различнымъ желѣзамъ почекъ различныя функціи, подобно тому, какъ это сдѣлано относительно извилинъ мозга? Совершенно вѣрно, что изслѣдованіе строенія органа не даетъ понятія о его функціи; эта-то истина и помѣшала видѣть френологамъ, незнакомымъ съ физіологіей, необходимость ставить анатомію въ основу всякаго физіологическаго анализа. Никакое изученіе кишечнаго канала не могло бы раскрыть, что его функція есть пищевареніе; но тѣмъ не менѣе функція эта могла быть понята не иначе, какъ послѣ точнаго анализа различныхъ процессовъ, совершающихся въ ротовой, желудочной и кишечной полостяхъ; для пониманія-же ихъ мы должны изслѣдовать специфическое выдѣленіе каждой желѣзы и специфическое дѣйствіе каждаго выдѣленія: физіологъ, который пытался бы разъяснить пищевареніе какимъ-нибудь другимъ путемъ, справедливо заслужилъ бы порицаніе всѣхъ біологовъ Европы. Если френологія есть физіологія нервной системы, то она должна покинуть методъ Галля и принять другой, болѣе научный. Какъ справедливо замѣчаетъ Огюстъ Контъ, френологи, прежде чѣмъ занять мѣсто среди людей науки, должны «reprendre, par une série directe de travaux anatomiques, l'analyse fondamentale de l'appareil cérébral, en faisant provisoirement abstraction de toute idée de fonctions» [1].

Одинъ изъ основныхъ вопросовъ, на который долженъ отвѣтить анатомическій анализъ и который френологи оставляютъ безъ

[1]) *Cours de Philasaphie Positive*, III, 821. Контъ гораздо снисходительнѣе къ Галлю, чѣмъ я, а между тѣмъ посмотрите, что онъ говоритъ объ увеличеніи числа способностей, стр. 823 и слѣд.

вниманія, состоитъ въ слѣдующемъ: суть-ли извилины мозга мѣстопребываніе ума? или другими словами: составляетъ-ли сѣрое сосудистое вещество, образующее поверхность мозга, единственное и специфическое мѣсто тѣхъ перемѣнъ, отъ которыхъ зависитъ умственная дѣятельность? Краніоскопія можетъ игнорировать этотъ вопросъ, такъ какъ факты, на которыхъ она опирается, мало или даже совсѣмъ не зависятъ отъ него. Для френологіи-же это первый, важнѣйшій вопросъ: если «физіологія нервной системы» окажется ошибочной въ своей основѣ, то придется перестроивать все зданіе. Я поставилъ вопросъ въ двухъ формахъ, потому что, хотя обыкновенно признаютъ извилины мозга умственными органами, но такъ какъ многія животныя совершенно лишены извилинъ, то самая сосудистая поверхность—все равно, будетъ-ли она извилиста или нѣтъ—должна быть принята за мѣстопребываніе умственныхъ перемѣнъ; извилины-же только увеличиваютъ поверхность мозга.

Такъ какъ мѣсто, которое я могу удѣлить обсужденію этого важнаго вопроса, слишкомъ недостаточно, то пусть читатель довольствуется краткимъ указаніемъ, что физіологія заставляетъ меня сомнѣваться въ томъ, что извилины мозга суть специфическое мѣстопребываніе умственныхъ проявленій. Я не могу примирить ходячаго мнѣнія объ этомъ предметѣ съ анатомическими и зоологическими фактами. Я полагаю, что сосудистое вещество, составляющее извилины, есть только одинъ изъ фактовъ; впрочемъ, разсужденіе объ этомъ завело бы меня слишкомъ далеко и притомъ этотъ вопросъ принадлежитъ пока еще къ сферѣ гипотезъ.

Переходя отъ гипотетическихъ соображеній къ менѣе спорнымъ фактамъ, обратимся къ Бальярже (Baillarger [1]), который изобрѣлъ новый способъ измѣренія поверхности мозга, при помощи слѣпковъ, и доказалъ на основаніи своихъ измѣреній, что далеко не вѣрно вообще, что умъ различныхъ животныхъ находится въ прямомъ отношеніи съ поверхностью мозга. Если взять абсолютную величину поверхности мозга, то правило это очевидно не вѣрно во многихъ случаяхъ, но тоже самое оказывается, если принять въ разсчетъ отношеніе протяженія поверхности къ объему мозга; такъ, поверхность человѣческаго мозга къ его объему меньше, чѣмъ у многихъ низшихъ млекопитающихся; объемъ человѣческаго мозга по отношенію къ поверхности въ $2^1/_2$ раза больше, чѣмъ напр. у кролика.

[1]) *Gazette Médicale*, 19 апр. 1845. Paget: *Report an the Progress of Anatomy, in British and Foreign Med. Bev.* July, 1846.

Но это не все. Изслѣдованія Камилла Дареста ¹) безспорно доказываютъ, что число и толщина извилинъ *не имѣютъ* прямого отношенія къ развитію ума, но имѣютъ прямое отношеніе къ *объему* животнаго; такъ что, зная объемъ какого-нибудь животнаго, мы можемъ предсказать степень развитія извилинъ, или, зная извилины, можемъ предсказать объемъ животнаго: «toutes les espèces à cerveau lisse ont une petite taille; toutes les espèces à circonvolutions nombreuses et compliquées sont, au contraire, de grande taille». Далѣе, профессоръ Оуэнъ сообщилъ мнѣ, что у косатки (grampus) извилины глубже и сложнѣе, чѣмъ у человѣка. Изъ всѣхъ этихъ фактовъ становится очевиднымъ, что френологическая основа столь далека отъ современнаго состоянія нашихъ знаній нервной системы, что требуетъ полнаго пересмотра.

Френологія должна рѣшить еще другой важный вопросъ, а именно: отношеніе объема мозга къ умственной силѣ. Измѣряется-ли функціональная сила мозга его абсолютнымъ объемомъ? Гальваническая баттарея въ 50 пластинокъ въ пять разъ сильнѣе баттареи въ 10 пластинокъ; шнурокъ въ 20 нитокъ въ 5 разъ крѣпче шнурка въ 4 нитки, при прочихъ равныхъ условіяхъ; подобнымъ-же образомъ мы могли-бы ожидать, что мозгъ который вѣситъ въ 50 унцій будетъ вдвое сильнѣе мозга въ 25 унцій (въ дѣйствительности разница въ вѣсѣ мозга бываетъ еще значительнѣе). Тѣмъ не менѣе мы не находимъ такого абсолютнаго и постояннаго отношенія между объемомъ и умственной силой, какъ то желала-бы доказать френологія. Вѣсъ человѣческаго мозга приблизительно равенъ 3 фунтамъ; вѣсъ мозга кита около 5 фунтовъ; вѣсъ мозга слона отъ 8 до 10 фунт. Слѣдовательно, если функція мозга состоитъ исключительно или преимущественно въ умственныхъ проявленіяхъ, и если объемъ есть мѣрило силы, то китъ и слонъ должны-бы настолько превосходить человѣка, насколько Ньютонъ превосходитъ идіота. Если-же, наоборотъ, мозгъ, какъ нервный центръ, имѣетъ *другія* функціи, кромѣ умственныхъ проявленій, то эти несообразности могутъ быть объяснены, но френологія должна будетъ принять въ разсчетъ и эти другія функціи ²).

Френологи, правда, устранили эти несообразности, и, не будучи въ состояніи признать, что китъ и слонъ стоятъ выше человѣка, они объявили, что надо принимать во вниманіе не абсолютный, но

¹) *Annales des Sciences Naturelles*, 3-я серія, XVII, 30 и 4-я серія, I, 73.

²) Я изложилъ отношенія мозга къ тѣлу въ вышеназванной статьѣ о «*Карликахъ и Великанахъ*»—Frazer's Mag., сент 1856, стр. 289.

относительный размѣръ мозга. Сравнительно съ вѣсомъ тѣла, мозгъ человѣка несомнѣнно тяжелѣе мозга большей части животныхъ, не исключая кита и слона; фактъ этотъ говоритъ, повидимому, въ пользу френологіи, но онъ не подтверждается относительно маленькихъ обезьянъ, многихъ породъ птицъ и нѣкоторыхъ грызуновъ. И такъ, задача сводится къ слѣдующему: если сила умственныхъ способностей зависитъ отъ абсолютнаго размѣра мозга, то въ такомъ случаѣ слонъ долженъ быть втрое умнѣе человѣка; если-же она зависитъ отъ относительнаго размѣра мозга, то человѣкъ долженъ быть глупѣе обезьяны или крысы, хотя и умнѣе слона. Кромѣ того, если принять за основаніе *относительный* вѣсъ, то френологъ долженъ будетъ при каждомъ случаѣ сравнивать вѣсъ мозга съ вѣсомъ тѣла, прежде чѣмъ вывести какое-либо заключеніе, *что* очевидно невозможно. Я поставилъ дилемму, но, поставивъ ее, я прибавлю, что хотя френологи придаютъ значеніе вопросу о вѣсѣ мозга, я съ своей стороны, этого значенія не вижу. Умъ нельзя измѣрять вѣсами. Вѣсъ не есть указатель ни умственной дѣятельности, ни *спеціальныхъ направленій* этой дѣятельности.

Мы, кажется, достаточно доказали, что френологія не только не даетъ намъ истиннаго физіологическаго объясненія нервной системы, но находится въ такомъ хаотическомъ состояніи относительно своихъ основныхъ данныхъ, что требуетъ полнаго пересмотра, и пока не явится френологъ, который, слѣдуя по пути, указанному Галлемъ, не поставитъ снова френологію въ уровень съ современной наукой, до тѣхъ поръ всѣ ученые будутъ съ презрѣніемъ смотрѣть на притязанія френологіи, какъ психологической системы. Что наступитъ день, когда явится новый Галль, я не сомнѣваюсь; ибо я убѣжденъ, что психологія должна быть основана на физіологіи. Для цѣлей этой исторіи достаточно было выяснить сущность нововведенія Галля. Какъ психологическая классификація, френологія должна считаться лишь простой попыткой; она выше всѣхъ, предшествовавшихъ ей, но ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ объ ея недостаточности.

Въ заключеніе этой главы замѣтимъ, что Галль образовалъ эпоху въ исторіи философіи, создавъ новый методъ. Съ того времени, какъ философія сосредоточилась на вопросѣ психологіи, когда всѣ усилія философовъ были направлены въ разныя стороны и привели къ скептицизму и разочарованію, потому что не имѣли истиннаго психологическаго метода, — открытіе новаго психологи-

ческаго метода направило ихъ на истинный путь. Исторія попытокъ открытія этого новаго метода была очерчена во многихъ главахъ этого тома: она завершается Галлемъ, окончательно установившимъ основные принципы этого метода.

ОДИННАДЦАТАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ОКОНЧАТЕЛЬНО УСТУПАЕТЪ МѢСТО ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ НАУКѢ.

ГЛАВА I.

ЭКЛЕКТИЗМЪ.

«Nous ne croyons pas les choses parce qu'elles sont vraies, говоритъ Паскаль, mais nous les croyons vraies par ce que nous les aimons». Вотъ что составляетъ вѣчное препятствіе человѣческаго прогресса. Мы любимъ истину не потому, что она истинна, но потому, что намъ кажется, что она согласуется съ тѣми возрѣніями, которыя мы считаемъ необходимыми для нашего счастья. Только немногіе философскіе умы способны отрѣшиться отъ практическихъ послѣдствій и сосредоточить все свое вниманіе на истинѣ; и эти немногіе поступаютъ такъ только вслѣдствіе твердаго убѣжденія, что истина никогда не можетъ быть вредна, какими бы признаками не окружало бы ее боязливое невѣжество.

Реакція противъ философіи XVIII ст. не была реакціею противъ доктрины, оказавшейся несостоятельной, но противъ доктрины, которая показалась всѣмъ источникомъ ужасной безнравственности. Реакція эта была очень сильна, такъ какъ она воодушевлялась ужасами французской революціи, взволновавшей всю Европу. Въ умахъ многихъ людей философскія мнѣнія Кондильяка, Дидро, Кабаниса соединялись съ сатурналіями террора и признаны были отвѣтственными за преступленія конвента, истинное на ряду съ ложнымъ было отвергнуто цѣликомъ, безъ разбора, въ пылу горячаго негодованія. Всякое мнѣніе, носившее на себѣ, какъ тогда называлось, «отпечатокъ матерьялизма», или склонявшееся болѣе или

менѣе къ этому направленію, признавалось за ведущее къ ниспроверженію религіи, нравственности и правительства. Всякое же мнѣніе съ отпечаткомъ спиритуализма принималось благосклонно, распространялось и восхвалялось, не потому, чтобы оно признавалось истиннымъ, а потому, что люди видѣли въ немъ поддержку общественнаго порядка. Дѣйствительно, останавливаясь на бѣдствіяхъ и анархіи, сопровождавшихъ революціонныя движенія XVIII в. помрачившія то, что въ этомъ движеніи было высокаго и благороднаго, для насъ дѣлается понятнымъ, почему люди съ возвышеннымъ умомъ и сердцемъ инстинктивно возставали не только противъ революціи, но и противъ всѣхъ принциповъ, которые провозглашались революціонерами. Разсматривая дѣло съ этой стороны, намъ совершенно ясно, что матерьялизмъ также мало имѣлъ общаго съ революціей, какъ и христіанство съ тѣми ужасами, которые производили анабаптисты; но въ тоже время мы понимаемъ, какая неразрывная связь должна была установиться между революціей и матерьялизмомъ въ устахъ людей того поколѣнія.

Ассоціація эта укоренилась такъ глубоко, что еще въ недавнее время одинъ знаменитый врачъ подвергся опасности лишиться мѣста за провозглашеніе мнѣнія, теперь общепринятаго, но тогда отвергаемаго, а именно: что мозгъ есть «органъ» ума. Онъ долженъ былъ отречься отъ мнѣнія, которое благочестивый Гартвей и многіе другіе высказывали безпрепятственно. Онъ долженъ былъ отречься отъ него не потому, чтобы оно было ненаучно, а потому что оно было признано опаснымъ для нравственности. Это былъ «матерьялизмъ», а матерьялизмъ ведетъ къ разрушенію нравственности. Хотя въ настоящее время всѣ признаютъ умъ настоящимъ органомъ ума, но всетаки слово матерьялизмъ служитъ пугаломъ. Вмѣсто того чтобы опровергать его какъ ложное, многіе признаютъ его опаснымъ. Я признаю, что философія XVIII ст. опасна по своей ложности; писатели-же, которыхъ я здѣсь имѣю въ виду, признаютъ ее ложной, потому что считаютъ опасной. Но, съ другой стороны, я признаю ее во многихъ отношеніяхъ полезной, такъ какъ она во многихъ отношеніяхъ истинна; и съ моей стороны было бы неискренно не признаться, что если я отвергалъ доктрины XVIII ст., то считаю спиритуализмъ, ихъ обличающій, еще болѣе несостоятельнымъ въ философскимъ отношеніи и, слѣдовательно, еще болѣе опаснымъ по своему вліянію.

Исторія реакціи во Франціи крайне поучительна, но изложеніе

ея заняло бы слишкомъ много мѣста[1]). Четыре потока вліяній слились въ одинъ и всѣ они исходили изъ одного источника,—отвращенія къ революціоннымъ крайностямъ. Католики, имѣя во главѣ великаго Жозефа де Мэстра и де Бональда, взывали къ религіозному чувству; роялисты съ Шатобріаномъ и m-me de Сталь взывали къ монархіи и литературѣ; метафизика съ Ларомигьеромъ и де-Бріаномъ, и моралисты съ Ройе-Колляромъ всѣ въ одинъ голосъ нападали на слабыя стороны сенсуализма и подготовляли восторженный пріемъ шотландской и германской философіи. Бѣглаго взгляда на сочиненія любого изъ этихъ писателей достаточно, чтобы убѣдиться въ томъ, что ихъ главною цѣлію было охраненіе нравственности и порядка отъ угрожающихъ будто имъ философскихъ ученій. Они постоянно взываютъ къ предразсудкамъ и чувствамъ. Краснорѣчіе замѣняетъ у нихъ аргументацію, а душевное волненіе доказательство. Слушатель восхищенъ, возбужденъ, прельщенъ. Онъ привыкаетъ соединять всѣ благороднѣйшія чувства съ спиритуалистическими доктринами, а всѣ грубыя представленія — съ матерьялистическими, такъ что одна школа неразрывно соединяется въ его умѣ съ уваженіемъ ко всему возвышенному, глубокомысленному и благородному, а другая — съ презрѣніемъ ко всему недостойному и низменному. Вожаки реакціи были люди съ блестящими талантами и сочиненія ихъ имѣли громадный успѣхъ. Но въ настоящее время, когда пылъ борьбы остылъ, и всѣ эти споры стали достояніемъ исторіи, мы, смотря на нихъ издали, не находимъ въ нихъ ни философскаго прогресса, ни новаго элемента для дальнѣйшаго развитія философіи. Въ политической и литературной исторіи попытки эти могли-бы занять видное мѣто, въ исторіи же философіи онѣ заслуживаютъ упоминанія, потому, что обнаружили ограниченность философіи XVIII ст. и ея чрезвычайные пробѣлы—*lacunæ*. Роль ихъ чисто критическая и онѣ ее исполнили съ успѣхомъ.

Одна доктрина и только одна выдалась изъ этихъ реакціонныхъ стремленій и на нѣкоторое время удержала положеніе философской школы. Въ свое время она надѣлала много шуму, но теперь уже едва слышны ея отголоски, такъ какъ едва-ли когда существовала болѣе слабая доктрина. Но, для полноты нашей исторіи,

[1]) Читатели могутъ обратиться къ сочиненіямъ Дамирона; *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XIX Siècle*; и Тэна — *Les Philosophes Français du XIX siècle*.

мы должны сказать о ней нѣсколько словъ. Эклектизмъ умеръ, но онъ имѣлъ нѣкоторыя хорошія послѣдствія, хотя бы въ томъ отношеніи, что онъ далъ толчекъ къ историческимъ изслѣдованіямъ и своею несостоятельностью доказалъ, что апріористическое рѣшеніе трансцендентальныхъ проблеммъ невозможно. Эклектизмъ былъ послѣднимъ продуктомъ философскаго умозрѣнія, онъ соединилъ результаты всѣхъ философскихъ ученій въ одну окончательную доктрину, которая оказалась совершенно несостоятельной.

Викторъ Кузенъ и Томасъ Жуфруа стоятъ во главѣ этой школы; первый былъ блестящій риторъ, но совершенно лишенной оригинальности, а второй—искренній мыслитель, но его достоинства были заслонены блескомъ его сотоварища. Какъ литераторъ, Кузенъ пользуется вполнѣ заслуженнымъ уваженіемъ, если исключить болѣе чѣмъ непохвальную привычку его присвоивать себѣ труды его учениковъ и помощниковъ. Впрочемъ, мы будемъ говорить не о Кузенѣ, а объ эклектизмѣ. Ройе Колляръ противопоставилъ принципы шотландской школы принципамъ сенсуализма. Ридъ и Стюартъ были переведены на французскій языкъ Жуфруа, а Ройе Колляръ, Жуфруа и Кузенъ объяснили и развили ихъ доктрины. Благодаря дарованіямъ этихъ профессоровъ, а также и общей наклонности къ реакціи, шотландская философія сдѣлалась господствующей во Франціи. Но неутомимая дѣятельность Виктора Кузена побудила его изучать Канта: и онъ сталъ проповѣдывать доктрины «кенигсбергскаго мудреца» съ тѣмъ-же жаромъ, съ какимъ онъ проповѣдовалъ ученіе шотландской школы. Какъ только парижане нѣсколько ознакомились съ Кантомъ, Кузенъ обратился къ Александрійской школѣ за доктриной, и обрелъ таковую въ Проклѣ. Онъ издалъ Прокла, читалъ о немъ лекціи; заимствовалъ нѣкоторыя изъ его идей и готовъ былъ провозгласить его царемъ философіи, еслибы только публика выразила готовность признать его приговоръ. Во время своей поѣздки въ Германію, въ 1824 г., онъ познакомился съ современнымъ Прокломъ—Гегелемъ. По возвращеніи въ Парижъ, онъ сталъ проповѣдывать ученіе Гегеля, насколько могъ понять его. Его знаменитый эклектизмъ есть ничто иное, какъ плохо понятая *Исторія философіи* Гегеля, обставленная разными благовидными аргументами.

Всякое заблужденіе, многократно утверждаетъ Кузенъ, есть ничто иное, какъ «неполное пониманіе истины». На этомъ опредѣленіи основано положеніе, что «всѣ философскія системы суть неполныя пониманія дѣйствительности, выдающія себя за полное

ея изображенiе». Выводъ изъ этого очевиденъ: «Всѣ системы заключаютъ въ себѣ смѣсь истины съ заблужденiемъ и стоитъ только сравнить ихъ, чтобы элиминировать заблужденiе посредствомъ сопоставленiя одной системы съ другой. Истина, или часть истины, содержащаяся въ одной системѣ, соединится съ частями истины, находящимися въ другихъ системахъ; такимъ путемъ дѣло значительно упрощается».

Слѣдовательно, эклектизмъ есть соединенiе всѣхъ открытыхъ истинъ, очищенныхъ отъ смѣшанныхъ съ ними заблужденiй; и на этомъ сочетанiи истинъ должна быть выработана философская доктрина. Великая попытка; но осуществима-ли она? Система основана на опредѣленiи заблужденiя; вмѣстѣ съ этимъ опредѣленiемъ оно должно или устоять, или пасть.

Опредѣленiе Кузена, по нашему мнѣнiю, совершенно несостоятельно. Заблужденiе *иногда* бываетъ неполнымъ пониманiемъ истины; но далеко не *всегда*: иногда-же оно бываетъ не только непониманiемъ истины, но и совершеннымъ уклоненiемъ отъ нея. Когда Ньютонъ построилъ свою теорiю притяженiя и разсматривалъ эфиръ какъ *medicem*, черезъ который дѣйствуютъ эти законы, онъ имѣлъ неполное пониманiе истины. Но, когда Декартъ развивалъ свою теорiю вихрей, онъ совершенно уклонился отъ истины и былъ безусловно неправъ. Фраза «неполное пониманiе» такъ неопредѣленна, что люди, занимающiеся дiалектическими тонкостями, могутъ назвать и теорiю Декарта неполнымъ пониманiемъ истины, и *очень* неполнымъ. Во всякомъ случаѣ, едва-ли кто будетъ увѣрять, что достаточно сопоставить доктрины Ньютона и Декарта, чтобы выяснилось заключающееся въ нихъ заблужденiе.

Поэтому, если *не всѣ* системы являются неполнымъ пониманiемъ дѣйствительности и не всѣ содержатъ извѣстную долю истины, то какимъ образомъ рѣшитъ эклектикъ, *какiя* системы подлежатъ сопоставленiю и сравненiю? Очевидно необходимъ *критерiй*. Жуфруа говоритъ намъ, что это дѣло не трудное. Стоитъ только собрать всѣ, когда-либо существовавшiя системы, привести ихъ въ узаконенный порядокъ, и истины, заключающiяся въ каждой изъ нихъ, преобразуются въ одну цѣльную доктрину.

Не останавливаясь на вопросѣ, что такое узаконенный порядокъ и какъ узнать его, всякому изучающему философiю, естественно, интересно узнать, какой порядокъ предлагаетъ намъ эклектизмъ для оцѣнки и отдѣленiя истиннаго отъ ложнаго въ какой-либо системѣ. Вопросъ этотъ очень важенъ. Легко приказать намъ тщательно отдѣлять пшеницу отъ мякины и собирать ее въ житницы мiра. Но предположимъ, что фермеръ не можетъ *отличить* по виду пшеницу; какой критерiй вы дадите ему, чтобы онъ призналъ пшеницу пшеницей, а не мякиной? Никакого. Философъ можетъ отличить истину только двумя путями: или онъ уже знаетъ ее, и въ такомъ случаѣ онъ *имѣетъ* то, что ищетъ; или онъ знаетъ ея по соотношенiю съ другими, ему уже извѣстными истинами: т. е. онъ имѣетъ критерiй въ признаваемой имъ системѣ: тѣ взгляды, которые согласны съ нею, онъ принимаетъ, какъ расширенiе своихъ знанiй, а все несогласное съ нею онъ отрицаетъ, какъ неистинное

Положимъ, что эклектикъ сопоставляетъ ученiя двухъ великихъ школъ, вѣчно раздѣлявшихъ философскiй мiръ, изъ которыхъ одна признаетъ опытъ источникомъ знанiя, а другая говоритъ, что значительная часть нашего знанiя предшествуетъ опыту и независима отъ него. Обѣ эти системы, по его мнѣнiю, содержатъ въ себѣ и истину, и заблужденiе. Но достаточно самого поверхностнаго размышленiя, чтобы убѣдиться, что обѣ онѣ не могутъ содержать въ себѣ истины: одно изъ двухъ — опытъ *есть* или не *есть* единственный источникъ знанiя. Различiе между ними столь-же рѣзко, какъ между ученiемъ движенiя земли и движенiемъ солнца, между Птоломеемъ и Коперникомъ: выбирайте между ними; никакой компромиссъ невозможенъ, если вы не хотите подражать Сизару, который на вопросъ «движется-ли земля вокругъ солнца, или солнце вокругъ земли?» отвѣчалъ: «Иногда земля, а иногда солнце». Повидимому, онъ былъ эклектикъ. Но допустимъ на минуту, что обѣ эти психологическiя школы отчасти правы и отчасти нѣтъ; въ такомъ случаѣ является вопросъ, какимъ-же критерiемъ эклектикъ отличитъ заблужденiе отъ истины? У него нѣтъ никакого: представители эклектизма не даютъ на этотъ вопросъ никакого отвѣта.

Всѣ признаютъ, что люди нуждаются въ посторонней помощи и что наши предшественники открыли много истинъ. Несомнѣнно, что сопоставленiе и сравненiе различныхъ доктринъ приноситъ пользу. Поэтому, эклектизмъ, какъ *вспомогательный* процессъ, имѣетъ значенiе и всегда примѣнялся. Кузенъ-же превращаетъ этотъ вспомогательный процессъ въ главный и придаетъ ему значенiе метода. Эклектизмъ есть ничто иное, какъ изученiе произведенiй предшественниковъ и выборъ изъ нихъ того, что *изслѣдователь* считаетъ истиннымъ, т. е. того, что подтверждаетъ, расширяетъ и поясняетъ его ранѣе прiобрѣтенные взгляды, которые и составляютъ его критерiй. Пусть читатель подумаетъ о томъ упорствѣ, съ какимъ

люди отказываются признать воззрѣнія, очевидныя для другихъ, потому только, что они кажутся имъ противорѣчащими религіи или господствующимъ доктринамъ,—тогда онъ ясно пойметъ сущность этого критеріума. Исторія полна подобными примѣрами. Кузенъ, однако, не такъ понимаетъ эклектизмъ: онъ говоритъ, что мы должны признать всѣ системы, какъ заключающія въ себѣ нѣкоторыя истины: истины эти сами собою отдѣляются отъ заблужденій черезъ простое сопоставленіе, какъ-бы путемъ химическаго сродства. Теорія эта, полагаемъ, не нуждается въ дальнѣйшемъ опроверженіи; достаточно простого изложенія ея принциповъ.

Показавъ несостоятельность эклектизма, какъ метода, мы не станемъ терять времени на разсмотрѣніе различныхъ вѣчно колеблющихся мнѣній Кузена. Достаточно, что онъ самъ отказался отъ нихъ. Достаточно, что Франція и Европа отвергли ихъ.

Эта послѣдняя доктрина оказывается не болѣе состоятельной, чѣмъ предшествовавшія ей. Философія продолжаетъ изыскивать методъ и точку опоры; и, утомленная столькими безплодными усиліями, она окончательно отказывается отъ поисковъ и добровольно поглощается наукой. Догматическое подтвержденіе этого положенія мы находимъ у Огюста Конта.

ГЛАВА II.

ОГЮСТЪ КОНТЪ.

Я посвятилъ особый томъ философіи Конта [1]), и потому считаю безполезнымъ входить здѣсь въ подробности; кромѣ того, недостатокъ мѣста заставляетъ меня ограничиться общимъ указаніемъ ея историческаго значенія и разъясненіемъ ея метода.

Въ ходѣ исторіи философіи передъ нами постепенно и все отчетливѣе выступалъ тотъ фактъ, что человѣчество съ самого зарожденія спекулятивнаго мышленія слѣдовало ложному методу и что всѣ попытки настроить философію на прочномъ основаніи были тщетны. По мѣрѣ того, какъ люди сознавали этотъ фактъ, они все болѣе и болѣе отварачивались отъ философіи и посвящали свои силы наукѣ. Даже тѣ, которые не отказывались отъ возвышенныхъ задачъ философіи, старались, посредствомъ измѣненія

[1]) Comte's Philosophy of the Sciences, 1853.

философскаго направленія, открыть новые и болѣе счастливые пути, надѣясь путемъ переизслѣдованія человѣческаго знанія найти дотолѣ невѣдомые пути, которые приведутъ ихъ къ цѣли. Даже психологія вынуждена была встать въ рядѣ положительныхъ наукъ и усвоить методъ, который оказался единственно плодотворнымъ по результатамъ. Между тѣмъ какъ незамѣтно совершалось это обращеніе къ наукѣ, выдвинулся могучій мыслитель, который провозгласилъ современную неизбѣжность этого обращенія и необходимость для философіи окончательно отказаться отъ прежнихъ притязаній въ пользу положительнаго метода, который можетъ привести человѣчество къ единой всеобщей доктринѣ, способной установить гармонію въ ихъ стремленіяхъ и дать Европѣ всеобъединяющее вѣрованіе.

Въ своемъ *Cours de Philosophie Positive*, 6 т. 1830—42, Огюстъ Контъ совершилъ для XIX ст. то, что Бэконъ совершилъ для XVII ст.: онъ выразилъ въ одномъ великомъ твореніи всѣ прогрессивныя стремленія предъидущихъ вѣковъ. Бросивъ взглядъ на современное умственное состояніе Европы, вы увидите, совершенное отсутствіе *единства*, вслѣдствіе недостатка какой-либо доктрины, достаточно *общей*, чтобы охватить все многообразіе идей, и достаточно *положительной*, чтобы внушить полное убѣжденіе. Посмотрите на состояніе религіи: она раздѣляется на католицизмъ и протестантизмъ. Каждый изъ нихъ распадается на множество мелкихъ подраздѣленій, и разнообразіе сектъ увеличивается съ каждымъ днемъ. Каждая религія имѣетъ своихъ замѣчательныхъ представителей; но каждая упорно отказывается допустить доктрины другихъ религій. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ такой общей доктрины, которая могла бы объединить католиковъ, протестантовъ, магометанъ и ихъ сектантовъ. Посмотрите также на состояніе философіи; и здѣсь нѣтъ ни одной общепризнанной системы; у всякаго мыслящаго народа, почти у всякаго философа есть своя философія. Доктрины нѣмецкой философіи считаются въ Англіи и Шотландіи за бредни алхимиковъ; надъ шотландской психологіей въ Германіи смѣются, а въ Англіи и Франціи ею пренебрегаютъ. Кромѣ того, мы видимъ, что во Франціи и Германіи, по крайней мѣрѣ, религія и философія въ открытой враждѣ между собою. Эта вражда неизбѣжна: она лежитъ въ самой природѣ философіи; и хотя до сихъ поръ еще многіе усердно доказываютъ, что философія и религія вполнѣ совмѣстимы, но тѣмъ не менѣе разногласіе между ними очевидно и непримиримо.

Такимъ образомъ, относительно общихъ доктринъ, положенiе Европы представляется слѣдующимъ: одни религiозныя ученiя борятся съ другими; одни философскiя ученiя съ другими; религiя и философiя враждуютъ между собою. Такова анархiя въ высшихъ сферахъ мысли.

Въ положительныхъ наукахъ меньше разногласiя, но тотъ же недостатокъ одной общей доктрины. Каждая наука имѣетъ прочныя основанiя и быстро идетъ впередъ, но философiи науки не было до появленiя сочиненiя Огюста Конета, и онъ первый наполнилъ этотъ важный пробѣлъ. Уже давно слышатся жалобы на крайнюю спецiализацiю ученыхъ, на ихъ неспособность создавать или даже усваивать общiя идеи; этото и было одною изъ главныхъ причинъ, поддерживавшихъ философiю: люди, способные къ спекулятивному мышленiю достаточно ясно видѣли, что, какъ бы точна ни была каждая наука сама по себѣ, но она составляетъ только часть философiи. Кромѣ того, вредъ спецiализацiи не ограничивается пренебреженiемъ цѣлаго ради частей; спецiализацiя вредно дѣйствуетъ на высшее назначенiе науки—научать и направлять общество.

Въ первые вѣка мышленiя общiя теорiи энергично разъискивались и легко установлялись. Съ развитiемъ и усложненiемъ научнаго матерьяла, возникли раздѣленiя, одинъ сталъ заниматься одной наукой, другой—другой; но въ общихъ идеяхъ недостатка не было. Впослѣдствiи, когда открытiе послѣдовало за открытiемъ и новые пути изслѣдованiя открыли обширные горизонты невѣдомыхъ истинъ, явилась необходимость посвящать себя отдѣльнымъ частямъ науки, предоставляя другимъ подводить общiе итоги. Такое дробленiе труда было необходимо для успѣшности мелкихъ и кропотливыхъ изслѣдованiй, но оно привело къ тому, что люди науки стали заниматься *только* своею спецiальностью; построенiе же общихъ доктринъ было предоставлено философамъ. Роковое заблужденiе! Общiя доктрины могутъ быть построены только изъ научнаго матерьяла и по научному методу; но философы или совершенные невѣжды науки, или только поверхностно знакомы съ нею и пренебрегаютъ методомъ. *Натурфилософiя* Шеллинга и Гегеля представляетъ поразительный примѣръ, къ какимъ послѣдствiямъ приводитъ такой порядокъ вещей.

И такъ вотъ къ какому заключенiю мы приходимъ: въ настоящее время спекулятивная область распадается на двѣ различныя отрасли—общiя идеи и положительныя науки. Общiя идеи безсильны, потому что они не опираются на науку; положительныя науки безсильны по недо-

статку общности. Новая философiя, которую Контъ предлагаетъ подъ именемъ положительной, и которой онъ положилъ первые основы,—имѣетъ цѣлiю положить конецъ этой анархiи созданiемъ *положительной* доктрины, выработанной на почвѣ науки и столь же *всеобъемлющей*, какъ и метафизическiя доктрины, но безъ ихъ неопредѣленности, шаткости и непримѣнимости.

Помимо общей цѣли этого новаго «великаго обновленiя», мы должны указать три основныя положенiя Конта, изъ которыхъ два относятся къ методу, а одно къ исторiи.

Первое положенiе относится къ пониманiю философiи, которая, въ обширнѣйшемъ смыслѣ, идентична съ наукой; поэтому, во всѣхъ изслѣдованiяхъ должно слѣдовать одному методу, относится ли изслѣдованiя къ физикѣ, психологiи, этикѣ или политикѣ. Всякая спецiальная наука, каковъ бы ни былъ ея предметъ, есть только отрасль единой положительной философiи.

Второе положенiе касается классификацiи.—Каждая спецiальная наука должна занимать опредѣленное мѣсто въ iерархiи наукъ, болѣе простыя изучаются раньше, и становятся орудiемъ для лучшаго изученiя другихъ, болѣе сложныхъ. Такъ математика становится орудiемъ для изученiя астрономiи и физики; химiя—для изученiя бiологiи, а бiологiя—для изученiя соцiологiи.

Третье положенiе есть основной законъ развитiя. Этотъ законъ состоитъ въ томъ, что человѣчество проходитъ чрезъ три фазиса—теологическiй, метафизическiй и положительный. Будемъ ли мы изучать исторiю народовъ, или исторiю индивидовъ, или исторiю отдѣльныхъ наукъ, мы найдемъ, что умозрѣнiе всегда начинается сверхъестественными объясненiями, потомъ переходитъ къ объясненiямъ метафизическимъ и кончаетъ объясненiями положительными. Первый фазисъ есть необходимая исходная точка человѣческой мысли; второй есть переходное состоянiе отъ сверхъестественнаго къ положительному; а третiй есть опредѣленное и окончательное состоянiе и только по его достиженiи возможно прогрессивное развитiе знанiя.

Въ теологическомъ фазисѣ умъ человѣческiй смотритъ на всѣ явленiя, какъ на результаты сверхъестественныхъ дѣятелей, вмѣшательство которыхъ есть *причина* всѣхъ видимыхъ аномалiй и неправильностей. Природа одушевляется сверхъестественными существами. Всякое необычное явленiе служитъ знакомъ удовольствiя или неудовольствiя со стороны какого-нибудь существа, котораго обожаютъ и которому поклоняются, какъ Богу. На ниж-

ней ступени этого фазиса находятся дикари. т. е. это фетишизмъ. Высшая же ступень,—когда множество боговъ замѣняется однимъ, который и является причиною всѣхъ явленій.

Въ метафизическомъ фазисѣ, который есть лишь видоизмѣненіе перваго, но имѣетъ важное значеніе, какъ переходное состояніе, сверхъестественные дѣятели замѣняются абстрактными силами (воплощенными абстракціями) которыя предполагаются присущими различнымъ субстанціямъ и способными порождать явленія. Высшею степенью этого фазиса является подчиненіе всѣхъ силъ одной общей силѣ, называемой природой.

Въ положительномъ фазисѣ умъ, убѣжденный въ безплодности всѣхъ изслѣдованій о причинахъ и сущностяхъ, посвящаетъ себя наблюденію и классификаціи *законовъ*, управляющихъ явленіями, т. е. неизмѣнныхъ отношеній преемственности и сходства между предметами. Высшимъ состояніемъ этого фазиса развитія есть подведеніе всѣхъ явленій подъ одинъ общій законъ.

Такъ въ астрономіи мы можемъ прослѣдить постепенное развитіе ея, начиная съ Аполлона и его колесницы, съ пиѳагоровой идеи чиселъ и небесной гармоніи и прочихъ метафизическихъ абстракцій, и кончая прочною основою, на которую она теперь опирается—закономъ тяготѣнія. Такъ что теперь мы проникаемъ въ тайну сферъ посредствомъ геометріи и динамики, а не посредствомъ умилостивленій Бога-Солнца. Точно такъ же и въ физикѣ, гдѣ громъ считался дѣломъ Юпитера и куда метафизики ввели афоризмъ «Природа боится пустоты», наука изыскиваетъ законы тяготѣнія, электричества, свѣта, и т. д.

Въ вышеупомянутомъ сочиненіи о философіи Конта я болѣе подробно изложилъ этотъ законъ. Читатель можетъ найдти въ подлинномъ сочиненія Конта полное подтвержденіе этого закона и понять все значеніе его для историческихъ изслѣдованій [1]). Въ немногихъ словахъ можно опредѣлить характеръ трехъ фазисовъ:— Всѣ согласны въ настоящее время, что истинное знаніе должно основываться на наблюденіи фактовъ. Но ни одна наука не могла возникнуть исключительно изъ одного наблюденія, потому что, если, съ одной стороны, всѣ положительныя теоріи должны основываться на наблюденіи, то, съ другой стороны, равно необходимо имѣть какую-либо теорію прежде, чѣмъ мы обратимся къ точному наблюденію. Если при созерцаніи явленій мы не свяжемъ ихъ съ какимъ-либо принципомъ, то будетъ не только невозможно для насъ связать наши отрывочныя наблюденія и, слѣдовательно, извлечь изъ нихъ какую-либо пользу, но мы даже не будемъ въ состояніи удержать ихъ въ памяти и, большею частію, самые важные факты останутся незамѣченными. Слѣдовательно, мы вынуждены прибѣгнуть къ теоріи. Теорія необходима для наблюденія, а правильная теорія необходима для правильнаго наблюденія

[1]) Совѣтъ этотъ тѣмъ легче исполнимъ для англійскихъ читателей, что существуетъ сокращенное изложеніе *Положительной философіи* Конта, сдѣланное миссъ Мартино.

Эта двойственная необходимость, въ которую поставленъ умъ— наблюдать для созданія теоріи, и установить теорію для правильнаго наблюденія—могла бы заставить нашъ умъ вращаться въ безвыходномъ кругѣ, если бы природа не указала счастливаго исхода въ самопроизвольной дѣятельности ума. Эта дѣятельность выражается тѣмъ, что заставляетъ умъ создавать сверхъестественныя причины для объясненія явленій. Такъ какъ человѣкъ сознаетъ, что дѣйствуетъ согласно своей личной волѣ, то онъ естественно заключаетъ, что всѣ явленія совершаются согласно чьей-то высшей волѣ. Отсюда фетишизмъ, который есть ничто иное, какъ одареніе неодушевленныхъ предметовъ жизнью и волей. Это логическая необходимость сверхъестественнаго фазиса: умъ начинаетъ съ непознаваемаго, онъ долженъ сперва познать свое безсиліе, познать свои предѣлы, чтобы могъ удовлетвориться познаваемымъ.

Метафизическій фазисъ точно также необходимъ, какъ переходная ступень. Сверхъестественный и положительный фазисы столь противоположны, что между ними необходима посредствующая связь. Замѣняя *сверхъестественнаго дѣятеля сущностью, нераздѣльною отъ явленія*, умъ человѣческій пріучился разсматривать только самыя явленія. Это весьма важное условіе. Въ результатѣ понятія объ этихъ метафизическихъ сущностяхъ постепенно исчезали и переходили въ совершенно абстрактныя названія явленій.

Тогда становится возможнымъ положительный фазисъ. Умъ перестаетъ вводить какихъ-либо сверхъестественныхъ дѣятелей или метафизическія сущности въ качествѣ посредниковъ между явленіями и ихъ произведеніемъ и обращается исключительно къ самимъ явленіямъ. Они сводятся къ *законамъ*; другими словами, онъ ихъ размѣщаетъ согласно неизмѣннымъ отношеніямъ сходства и послѣдовательности. Погоня за сущностями и причинами прекращается, а также устраняется притязаніе абсолютнаго познанія. Открытіе законовъ становится великой цѣлью человѣчества.

Вспомнимъ, что хотя каждая отрасль знанія должна пройти черезъ эти три фазиса, согласно закону развитія, но тѣмъ не менѣе процессъ этотъ совершается не въ строго хронологическомъ порядкѣ. Нѣкоторыя науки развиваются скорѣе другихъ, точно также, какъ отдѣльныя лица и народы. Современная умственная анархія происходитъ именно вслѣдствіе того, что нѣкоторыя науки находятся въ положительномъ фазисѣ, нѣкоторыя въ сверхъестественномъ, а нѣкоторыя въ метафизическомъ; къ этому присоединяются еще индивидуальныя особенности, такъ какъ лица, культивирующія какую-либо науку, достигшую положительной ступени, сами находятся въ метафизическомъ фазисѣ. Астрономія въ настоящее время достигла положительнаго фазиса, ибо для объясненія небесныхъ явленій намъ необходимы только законы динамики и тяготѣнія; и мы знаемъ, со всей достовѣрностью, какая только возможна, что это объясненіе безусловно точно, потому что мы можемъ предсказать возвращеніе кометы съ величайшей аккуратностью, или можемъ дать возможность моряку опредѣлить широту мѣста и направленіе пути въ «водной пустынѣ». Это положительная наука. Напротивъ, метеорологія настолько далека отъ такого состоянія, что до сихъ поръ въ церквахъ приносятся молитвы за дождь или вёдро; и если-бы были извѣстны законы этихъ явленій, то о дождѣ не стали-бы молиться, какъ не молятся о томъ, чтобы солнце взошло въ полночь. Замѣтьте также, что хотя въ настоящее время нѣтъ натуралиста, настолько невѣжественнаго, чтобы онъ сталъ доискиваться *причины* притяженія, существуютъ тысячи, которые пытаются открыть *причину* жизни и *сущность* ума. Это различіе характеризуетъ положительную и метафизическую науку. Одна довольствуется общимъ *фактомъ*, что «притяженіе пропорціонально массѣ и обратно пропорціонально квадрату разстоянія», этого достаточно для всѣхъ цѣлей науки, ибо даетъ возможность безошибочно предсказывать результаты. Метафизикъ-же или метафизикъ-физіологъ, напротивъ, болѣе занимается *отгадываніемъ* причинъ жизни, чѣмъ наблюденіемъ и классификаціей жизненныхъ явленій съ цѣлью открыть законы жизнедѣятельности. Сначала онъ отгадываетъ то, что называетъ «жизненнымъ принципомъ»—таинственную сущность, заключающуюся въ организмѣ и способную производить явленія. Затѣмъ онъ начинаетъ отгадывать природу или сущность этого принципа и называетъ его «электричествомъ» или «нервной жидкостью», или «химическимъ сродствомъ». Такимъ образомъ онъ нагромождаетъ гипотезу на гипотезу и совершенно теряетъ изъ виду изслѣдуемый объектъ.

Чѣмъ ближе всматриваемся мы въ настоящее положеніе наукъ, тѣмъ болѣе поражаетъ насъ вышеуказанная анархія. Мы находимъ одну науку (физику) въ состояніи вполнѣ положительномъ, другую (біологію) въ метафизическомъ, и третью (соціологію) въ состояніи теологическомъ. Но это еще не все. Противорѣчія эти встрѣчаются и въ отдѣльныхъ умахъ. Одинъ и тотъ-же человѣкъ, достигшій въ области физики позитивнаго фазиса и признающій *законы* явленій единственнымъ предметомъ изслѣдованія, въ біологіи же остается рабомъ метафизики и стремится открыть *причину* жизни, и такъ мало освободился отъ сверхъестественнаго фазиса въ соціологіи, что если вы заговорите съ нимъ о *возможности* исторіи, какъ науки, или о соціальной наукѣ, онъ осмѣетъ васъ, какъ «теоретика». Такимъ образомъ, въ настоящее время наука пользуется тремя методами вмѣсто одного: отсюда и анархія. Для прекращенія зла, это разнообразіе должно исчезнуть и слѣдуетъ установить одинъ методъ. Огюстъ Контъ первый указалъ на этотъ фактъ и на средство уничтожить зло, и этимъ обезсмертилъ свое имя. Пока сверхъестественное объясненіе явленій было общепризнаннымъ, до тѣхъ поръ существовало полное единство мысли, потому что одинъ общій принципъ прилагался ко *всѣмъ* фактамъ. Тоже самое можно сказать и о метафизическомъ фазисѣ, хотя въ меньшей степени, ибо его объясненія никогда не были общепризнанными; онъ былъ шагомъ впередъ отъ сверхъестественнаго, но прежде чѣмъ онъ достигъ всеобщаго признанія, какъ уже начался положительный. Когда положительный фазисъ получитъ общее признаніе — а это время, надѣемся, не далеко, по крайней мѣрѣ для *избранной* части человѣчества—тогда мы снова увидимъ единство мысли, тогда снова будетъ господствовать одна общая доктрина, сильная своею общностью. Что положительный методъ есть единственный методъ, соотвѣтствующій человѣческимъ способностямъ, что только при его посредствѣ можетъ быть найдена истина — доказать легко: такъ какъ только отъ одного его зависитъ *предвидѣніе* явленій. Предвидѣніе есть отличительный и несомнѣнный признакъ знанія. Если мы можемъ предсказывать извѣстныя слѣдствія и если они случаются согласно нашему предсказанію, то мы можемъ быть увѣрены, что наше знаніе точное. Если вѣтеръ дуетъ по волѣ Борея, мы, правда, можемъ вымолить его, но не можемъ *разсчитывать* на него, не можемъ знать на-

вѣрное, будетъ вѣтеръ или нѣтъ. Но, съ другой стороны, если онъ, подобно всему прочему, подлежитъ извѣстнымъ законамъ, то стоитъ только открыть эти законы и люди будутъ предсказывать вѣтеръ, какъ предсказываютъ другія явленія. Даже вѣтеръ и дождь, по словамъ одного изъ нашихъ просвѣщеннѣйшихъ писателей, служащіе на обыкновенномъ языкѣ типами неопредѣленности и измѣнчивости, повинуются законамъ столь-же незыблемымъ, какъ законы движенія солнца и луны; и уже въ отношеніи многихъ частей свѣта человѣкъ можетъ предсказывать ихъ безошибочно. Онъ сообразуетъ свое путешествіе съ предстоящими муссонами и приготовляется къ потокамъ дождливаго времени года [1]). Еслибы потребовались другія доказательства, то мы просто указали бы на постепенное и прогрессивное развитіе, какое всегда наблюдается во всѣхъ областяхъ знанія, которыя руководствуются положительнымъ методомъ — развитіе, стоящее въ прямомъ отношеніи къ строгости примѣненія этого метода; въ философіи же, напротивъ, мы видимъ *круговое* движеніе и философія въ настоящее время такъ же далека отъ рѣшенія своихъ проблеммъ, какъ и тысячу лѣтъ тому назадъ Единственныя истины, ею добытыя, суть истины психологическія, но ими она обязана положительному методу. Философія науки изучалась такъ мало, что замѣчательная классификація основныхъ наукъ Конта была принята не только за простое остроумное умохищреніе, но многіе писатели даже утверждали, что она ничѣмъ не отличается отъ другихъ предложенныхъ классификацій, причемъ упоминали о классификаціи Гегеля. Но это сходство только внѣшнее. Нѣсколькихъ словъ достаточно, чтобы показать ея основу. Задача, разрѣшаемая классификаціею, есть опредѣленіе зависимости наукъ между собою. Эта зависимость можетъ быть только результатомъ соотвѣтствующей зависимости между явленіями. Разсматривая явленія, оказывается, что они легко могутъ быть раздѣлены на небольшое число естественныхъ категорій, расположенныхъ такъ, чтобы раціональное изученіе каждой послѣдующей категоріи основывалось бы на знаніи главныхъ законовъ предшествующей категоріи. Порядокъ ихъ зависимости опредѣляется степенью *простоты* или *общности* явленій. Очевидно, что простѣйшія явленія, менѣе слитыя съ другими, суть наиболѣе общія: ибо наблюдаемое въ большемъ числѣ случаевъ менѣе зависитъ отъ различныхъ частныхъ особенностей этихъ случаевъ. Поэтому, необходимо руко-

[1]) Dr. Arnott's *Elements of Physic*, 5-е изданіе, т. 1 стр. 13.

водствоваться такимъ принципомъ: мы должны начинать изученіе съ самыхъ простыхъ или общихъ явленій и постепенно переходить къ самымъ сложнымъ и частнымъ.

Слѣдуетъ различать два класса явленій: явленія *тѣлъ неорганическихъ* и *тѣлъ органическихъ*. Послѣднія, очевидно, болѣе сложны, чѣмъ первыя: они находятся въ большой зависимости отъ неорганическихъ тѣлъ, тогда какъ неорганическія нисколько не зависятъ отъ органическихъ. Органическія тѣла проявляютъ *всѣ* явленія неорганическихъ, какъ химическія, такъ и механическія; но, кромѣ того, онѣ проявляютъ явленія, называемыя *жизненными*, которыя никогда не проявляются неорганическими тѣлами.

При изученіи *неорганической физики* мы начинаемъ съ отдѣленія общихъ явленій вселенной отъ менѣе общихъ земныхъ явленій. Такимъ образомъ мы получаемъ прежде всего *небесную физику*, или *астрономію*, геометрическую или механическую; затѣмъ *земную физику*. Астрономическія явленія наиболѣе общи, наиболѣе просты и наиболѣе абстрактны, поэтому съ нихъ должно начинаться изученіе. Ихъ законы вліяютъ на всѣ другія земныя явленія, будучи сами отъ нихъ совершенно независимы. Всѣ явленія земной физики обусловливаются всемірнымъ тяготѣніемъ, такъ что простое движеніе какого-нибудь тѣла, если принимать во вниманіе *всѣ* опредѣляющія условія, есть явленіе болѣе *сложное*, чѣмъ любой изъ астрономическихъ вопросовъ.

Земная физика тоже дѣлится на два класса: на физику и химію. Химія, въ настоящемъ значеніи слова, предполагаетъ знаніе физики: ибо всѣ химическія явленія сложнѣе физическихъ и по большей части зависятъ отъ нихъ, сами-же на нихъ не вліяютъ. Всякое химическое дѣйствіе подвержено вліянію вѣса, теплоты и т. д. и потому должно изучаться послѣ нихъ.

Органическая физика требуетъ подобнаго-же дѣленія на біологію и соціологію. Явленія, относящіяся ко всему человѣчеству, очевидно, болѣе сложны, чѣмъ относящіяся къ индивиду, и зависятъ отъ нихъ. Во всѣхъ соціальныхъ вопросахъ мы видимъ дѣйствіе физіологическихъ законовъ человѣка, а также нѣчто специфическое, не физіологическое, видоизмѣняющее дѣйствіе этихъ законовъ и происходящее отъ дѣйствія *индивидовъ другъ на друга*, осложненнаго вліяніемъ одного поколѣнія на другое. Очевидно, было-бы совершенно невозможно считать изученіе коллективныхъ родовъ выводомъ изъ изученія индивида, точно такъ-же, какъ

невозможно было-бы считать физiологiю простымъ выводомъ изъ химiи.

Такимъ образомъ, положительная философiя распадается на пять основныхъ наукъ, послѣдовательность которыхъ опредѣляется неизбѣжнымъ и неизмѣннымъ подчиненiемъ, основаннымъ на сравненiи соотвѣтствующихъ явленiй. Первая—астрономiя, разсматриваетъ самыя общiя, простыя и абстрактныя явленiя, наиболѣе отдаленныя отъ человѣчества: эти явленiя влiяютъ на всѣ другiя, но сами отъ нихъ независимы. Послѣдняя—социологiя, разсматриваетъ самыя частныя, сложныя и конкретныя явленiя, наиболѣе непосредственно касающiяся человѣка: они болѣе или менѣе зависятъ отъ всѣхъ предшествующихъ разрядовъ и сами нисколько не влiяютъ на нихъ. Между этими двумя крайними точками помѣщаются всѣ посредствующiя ступени специализацiи осложненiя и зависимости явленiй.

Основанiе всеобщаго метода есть великая заслуга Конта, какъ и Бэкона. Влiянiе, которое онъ имѣлъ и которое еще долженъ имѣть, будетъ почти исключительно въ этомъ направленiи. Что-же касается до его усилiй основать социальную доктрину и сдѣлаться провозвѣстникомъ новой религiи, то опустимъ на это завѣсу. Эти несчастныя попытки, напоминающiя ученыя изслѣдованiя Бэкона, поселяютъ во многихъ умахъ предубѣжденiе противъ истинно великаго значенiя его философской дѣятельности. Въ *Cours de Philosophie Positive* мы находимъ величайшую по своей глубокой истинности философскую систему, которую когда-либо создавалъ человѣческiй умъ: нѣкоторые неизбѣжные недостатки въ подробностяхъ не должны затмѣвать величiе цѣлаго и мы должны быть признательны великому мыслителю, выработавшему эту систему.

Заключенiе.

Новѣйшая философiя начинается и кончается методомъ; въ обоихъ случаяхъ методъ приводитъ къ положительной наукѣ и отстраняетъ метафизику. Въ промежуткѣ мы находимъ разнообразныя усилiя рѣшенiя философскихъ проблеммъ; но всѣ эти усилiя оканчиваются скептицизмомъ.

Новѣйшая философiя представляетъ двѣ характеристическiя черты, на которыя мы вкратцѣ укажемъ. Во-первыхъ, прогрессивное развитiе науки, которая въ древнихъ философскихъ системахъ занимаетъ второстепенное мѣсто, въ новѣйшихъ-же—главное. Во-вторыхъ, воспроизведенiе въ философiи всѣхъ вопросовъ, которые занимали грековъ и проходятъ теперь тѣ же ступени развитiя: при чемъ, не только вопросы все тѣ-же, но и ходъ развитiя ихъ тотъ-же.

Послѣ элейцевъ, неудачно старавшихся разрѣшить проблемы бытiя, являются Демокритъ, Анаксагоръ, Платонъ и Аристотель. Всѣ они стараются рѣшить проблему природы и происхожденiя человѣческаго знанiя. Точно также и въ новѣйшее время послѣ Декарта и Спинозы являются Гоббсъ, Локкъ, Лейбницъ, Ридъ и Кантъ. Древнiя изслѣдованiя о происхожденiи знанiя окончились скептиками, стоиками и новой академiей, т. е. скептицизмомъ, здравымъ смысломъ и опять скептицизмомъ. Новѣйшiя изслѣдованiя породили Беркли, Юма, Рида и Канта: т. е. идеализмъ, скептицизмъ, здравый смыслъ и опять скептицизмъ. Безплодность этихъ изслѣдованiй вызвала въ Александрiи новую, отчаянную попытку: разумъ подчинить религiозному экстазу; философiю слить съ религiей. Тоже видимъ мы и въ Германiи: Шеллингъ отожествляетъ философiю съ религiей. Такимъ образомъ философiя свершила свой

кругъ, и въ XIX ст. мы стоимъ на томъ-же мѣстѣ, на которомъ стояли въ V ст.

Замѣтьте—и это фактъ весьма знаменательный—что исторія умозрѣнія представляетъ намъ постепенное прогрессивное движеніе только по тѣмъ вопросамъ, которые доступны *положительному* изслѣдованію. Если въ настоящее время мы такъ-же далеки отъ рѣшенія какой-либо онтологической проблеммы, какъ и во времена Прокла, то мы уже гораздо менѣе невѣжественны относительно законовъ умственной дѣятельности. Психологія еще не зрѣлая наука; но она уже можетъ похвастать многими несомнѣнными истинами. Хотя многое остается еще сдѣлать, но уже многое сдѣлано; и каковы-бы ни были конечные результаты новаго метода, но отрадно сознавать, что мы, наконецъ, вышли изъ заколдованнаго круга діалектическихъ и логическихъ ухищреній, и выступили на прямой путь, гдѣ каждый шагъ приближаетъ насъ къ положительному знанію и гдѣ каждое новое пріобрѣтеніе есть несомнѣнная истина.

Новѣйшая философія свела всѣ свои притязанія къ одному вопросу: *Имѣемъ-ли мы идеи, независимыя отъ опыта?* Другими словами: *Имѣемъ-ли мы органонъ философіи?*

Отвѣтъ на этотъ вопросъ всегда былъ и останется отрицательнымъ. Но еслибы нашелся читатель, котораго эта исторія не убѣдила-бы въ невозможности философіи, то пусть онъ твердо помнитъ, что прежде всего онъ долженъ рѣшить проблему: имѣемъ-ли мы идеи, независимыя отъ опыта? Только рѣшивъ ее, онъ можетъ приступить къ умозрѣнію.

КОНЕЦЪ.

Указатель.

Абеларъ, его характеръ, жизнь, занятія, 340; любовь къ діалектикѣ, стремленія къ извѣстности, личныя свойства, торжество надъ его учителемъ, причина его несчастій 342; устраиваетъ школу философіи, его пренія съ Шампо, 343; его блестящая карьера, исторія его любви къ Элоизѣ, 344; дѣлается монахомъ, основываетъ Параклетскій монастырь, его философія и то, что онъ внесъ въ развитіе умозрѣнія, 347; особенности его ученія, 349; предметъ его сочиненія *Introductio ad Theologiam*, его трактатъ Sic et Non, 352—353.

Академія, новая; различіе между скептицизмомъ новой Академіи и скептицизмомъ пирронистовъ, 291; она ведетъ свое начало отъ Платона, 294.

Академики, новые, проблема относительно воспріятій, представленная ими, 296—302.

Алкивіадъ, его характеристика Сократа, 341.

Алгацалли: рожденіе, его ученіе, профессія, 354; сходство между нимъ и Декартомъ, 355; его скептицизмъ, 356; какъ онъ изучалъ различныя ученія, 356; его занятія и усилія достичь состоянія экстаза, 357; его попытка доказать существованіе профетизма, 360.

Александрійскія школы, 304; философскія школы, возникшія въ Александріи, 305; знаменитые люди, жившіе тамъ, 306; направленіе, данное уму александрійской школой, 308, въ чемъ состоитъ ихъ оригинальность, ихъ діалектика, 311; теорія вдохновенія, 314; александрійская тройца, 316—317; аналогія между александрійской тройцей и тройцей Спинозы, 321; стремленіе александрійской школы, 327; ея окончаніе въ Проклѣ, 330.

Амеиній, его положеніе относительно Парменида, 75.

Анаксимандръ, рожденіе, изобрѣтенія, приписываемыя ему, 40; астрономическія и математическія знанія, представитель колоніи въ Аполлоніи, резиденція при дворѣ Поликрата, ученія и умозрѣнія, 40; различіе, дѣлаемое имъ конечныхъ вещей отъ безконечнаго Все, 42; его умозрѣніе вполнѣ дедуктивно, 43; гармонія, существующая между нимъ и Пиѳагоромъ, 59.

Анаксименъ, ученіе, развитіе этого ученія изъ ученія Ѳалеса, его мѣсто рожденіе, его теоріи относительно воздуха 35—36: его ученіе есть послѣдующій шагъ по отношенію къ ученію Ѳалеса, 37.

Анаксагоръ, рожденіе, родина, характеръ, страсть къ философіи и пребываніе въ Аѳинахъ, 94—95; его бѣдность, его профессія учителя, его ученики, обвиненіе, изгнаніе, смерть, 95—

96; его философія, 96—97; главное ученіе, 98; космологія, 99; его отрицаніе судьбы и случая, 100; возраженія, сдѣланныя Платономъ ему, 101—102; его понятіе разума. 103; ошибки, сдѣланныя имъ, невозможность примѣнять къ нему названіе *эклектика*; 104; чувство и разумъ въ его системѣ, 105.

Антисѳенъ, его жизнь, изученія, система, 188, его манеры и мрачный характеръ, школа, основанная имъ, 189.

Арабы, двѣ великія эпохи въ развитіи арабовъ, 361; арабская философія, 354; арабскіе философы, незнакомство съ греческими писателями, 354; въ чемъ заключается заслуга арабовъ, 361.

Аркезилай, рожденіе, изученіе, занятіе имъ академической каѳедры, характеръ, смерть, 293: его ученіе объ акаталепсіи, 295.

Архитъ и Тимей, сочиненія, приписываемыя имъ, подложны, 53.

Аристоппъ, основатель Коронейской школы, его столкновенія съ Сократомъ, 184, пребываніе въ Коринтіи, расположеніе и характеръ, возвратъ въ Кирены, 185; его философія, предшественница эпикуреизму, ея аналогія съ взглядами Сократа, 186; его ученіе объ удовольствіи, 187.

Аристотель, рожденіе, происхожденіе, 245; образованіе, пребываніе въ Аѳинахъ, 246; пишетъ свою «Исторію животныхъ», 247, основываетъ школу перипатетиковъ, вліяніе, произведенное его сочиненіями, 248; характеръ его метода, 249; различіе между нимъ и Платономъ, 250; его ученіе объ индукціи, 252; начало положительной наукѣ въ методѣ Аристотеля, 253; разница между методомъ Аристотеля и методомъ положительной науки, 254; разница въ употребленіи діалектическихъ терминовъ у Аристотеля и у Пластона, 254; его категоріи, 257—258; предметъ его логики, 259; предложенія, 260; его опредѣленіе силлогизма, 261; его метафизика, 263; ошибки въ его теоріи, 263; его различныя доктрины, 264; сравненіе съ Платономъ, его непостоянный умъ, 266; почему онъ пользовался такъ долго авторитетомъ, 362; его вліяніе на XVI столѣтіе, 369.

Авторитетъ и свобода, ихъ принципы, 362—363.

Бэконъ, Фрэнсисъ; рожденіе, предки образованіе, 387; путешествуетъ по Франціи, изучаетъ юриспруденцію, становится извѣстнымъ ораторомъ, 388; членъ тайнаго совѣта, назначается хранителемъ государственной печати, становится барономъ Веруламскимъ, обличенъ въ лихоимствѣ, 389; покидаетъ общественную дѣятельность, 389; его смерть, его методъ, 390; его четыре разряда идоловъ, 391; его описаніе индукціи, 393; объясненіе его ученія, 394; его прерогативныя инстанціи, 394; отличительная черта его философіи, 396; его главныя заслуги 397, раздѣленіе его метода на двѣ части, его «Афоризмы», 398; положительная тенденція его умозрѣній, 399; его отдѣленіе науки отъ теологіи, 400; его мнѣнія относительно физики, 400; его свидѣтельство о геніѣ и ошибкахъ древнихъ, 402; основа его «Organon», 404; его постоянныя стремленія, 405; разборъ оригинальности и полезности его метода, ошибочность нападеній на него Деместра и Маколея 407—420.

Бэльяржэ, его методъ измѣреній поверхностей мозга, 720.

Беркли, Джоржъ, рожденіе, воспитаніе, обнародованіе его сочиненій, пребываніе въ Лондонѣ, пріемъ его тамъ, характеръ, 523; поприще, путешествія повышенія, путешествіе въ Америку, возвращеніе въ Англію, становится епископомъ Клоинскимъ переѣздъ его въ Оксфортъ, смерть, его идеализмъ, 524; непониманіе его критиковъ, какъ объясняется его отрицаніе *нуменона*, 525—528; опроверженіе взводимыхъ на него обвиненій, ученіе о реальности вещей, утверждаемое имъ, 529; его опредѣленіе матеріи, 533; его основный пунктъ, 531; его теорія происхожденія знанія, 532; ядро его системы, 534; его отожествленіе объекта съ ощущеніемъ, 534; основный принципъ его теоріи, 535; его опроверженіе *реализма*, 535, его торжество надъ *дуализмомъ*, 537; его теорія неопровержима, 539; его главное положеніе неопровержимо, 539; причина его заблужденій, результаты его трудовъ, 542.

Бруно, Джіордано; его мученичество, 364; рѣдкость его сочиненій, 365; рожденіе и наклонности, его характеръ, принимаетъ доминиканскую рясу, 366; его сомнѣнія относительно транссубстанціи и Аристотеля, его приключенія и путешествія, 367; его преслѣдованія, 367; его изученія, 369; его положеніе между учеными, его путешествія и приключенія, 370—374; побѣгъ въ Венецію, заключеніе въ тюрьму, 375; отправленіе его въ Римъ, его отлученіе отъ церкви, онъ погибаетъ на кострѣ, 376; историческое значеніе его системы, характеръ его сочиненій, 378; его предугадываніе Спинозы и Декарта, импульсъ, данный имъ изученію природы, 379; его исповѣданіе вѣры, 380; величіе его системы, 381; его комедіи, 382; его различн. сочиненія, 384—386.

Вѣнъ-Гейздъ, распредѣленіе сочиненій Платона, 213.

Виллеръ, Шарль, его письмо къ Кювье. 705.

Галь, рожденіе, рано обращаетъ вниманіе на френологію, чтенія въ Вѣнѣ, 704; Галь и Шпурцгеймъ ѣдутъ въ Парижъ, ссора между ними, его историческое положеніе, заслуги, оказанныя имъ физіологіи и психологіи, 707; его вліяніе, 708; его систематизація чувствительныхъ способностей, 709; его анатомія нервной системы, 715; слѣдствія отрицанія метода Галя, 717; его предшественники, необходимость отрицанія его системы, 718.

Греческіе этики, ихъ положеніе, 331.

Греческія изслѣдованія, ихъ результаты, 331.

Греческая философія, характеръ второго кризиса въ ней, 309.

Греческое умозрѣніе, заключенія, выведенныя послѣ пересмотра греческаго умозрѣнія, 322.

Гартли, Давидъ, рожденіе, происхожденіе, изученіе, профессія, 574; обнародованіе его трактата, непониманіе его докторомъ Парромъ, смерть, 575; характеръ, его система, его опредѣленіе человѣка, 576; его мнѣнія относительно духа и матеріи, 577; положеніе, занимаемое имъ, 578,

Гегель, Георгъ-Фридрихъ-Вильгельмъ, рожденіе, воспитаніе, пребываніе въ Тюбингенѣ, дружба съ Шеллингомъ, 675; пребываніе въ Іенѣ, обнародованіе его диссертаціи «De Orbitis» и его опытъ Glauben und Wissen», дружба съ Гете и съ Шиллеромъ, чтенія въ Іенѣ, обнародованіе его «Феноменологія», 675; оставляетъ Іену и поселяется въ Бамбергѣ и Нюренбергѣ, бракъ, пребываніе въ Гейльдельбергѣ, обнародованіе его «Энциклопедіи», становится профессоромъ въ Берлинѣ, смерть, его методъ, 677; его положеніе, изобрѣтеніе новаго метода, 678; характеръ его метода, 678; результаты его метода, 679; его ученіе относительно противоположностей, 680; его понятіе о Богѣ, куда завелъ его методъ, 681; сходство съ Юмомъ, 683; оцѣнка его философіи его учениками, 683; величіе, необычайность и вредъ его системы, 684; его логика, въ чемъ

она состоитъ, первое предложеніе въ его логикѣ, какъ оно трактуется имъ, 685; его система, ея оцѣнка, 688; примѣненіе его метода, 689; его философія природы, 690; его философія разума, его чтенія о исторіи, 691; «Философія Религіи», 693; примѣненіе его метода ко всякимъ предметамъ, 695. анализъ его «Исторіи Философіи», 695; изданія и сокращенія его сочиненій, 696.

Гераклитъ, мрачный философъ, его происхожденіе, рожденіе, характеръ, 88; его философія, направленіе его ученія, противорѣчіе между нимъ и Ксенофаномъ, 90; онъ матеріалистъ, 91; его ученіе есть лишь измѣненіе іонійской системы, 93; его объясненіе феномена, 94; его отрицательное значеніе, 94.

Гоббсъ, уменьшеніе его ошибокъ, сочиненія, 475; его системы и содержаніе, 476; его положеніе въ исторіи философіи, 477; онъ предшественникъ психологической школы XVIII столѣтія, его открытія относительно нашихъ ощущеній, 478; его опредѣленіе воображенія, 479; опредѣленіе памяти, 480; ассоціаціи идей, доказанныя имъ, 481; его психологія, 483; опредѣленіе пониманія, 484.

Дареетъ, его изысканія относительно извилинъ мозга, 720.

Дарвинъ, Эразмъ, рожденіе, изученія, профессія, его поэма «Botanic Garden»; его «Зоономія», его теорія, подобная теоріи Гартли, его опредѣленіе слова *идея*, 579; его понятіе о психологіи, 581; его теорія вибрацій, объясненіе воспріятія, 582; его теорія красоты, 586.

Демокритъ, веселый философъ, рожденіе, 115; характеръ, занятія, анекдоты, неясность его философіи, трудность опредѣлить его положеніе, 116; разница между нимъ и другими школами, характеръ его ученія, его отожествленіе ощущенія и мысли, 116; его ученіе о рефлексіи, 118; его предположеніе для опредѣленія воспріятія, 118; его ученіе объ атомизмѣ, 118; превосходство его системы, 119.

Декартъ, Ренэ, рожденіе, происхожденіе, раннее развитіе, занятія, 420; путешествія, преслѣдованія, 422; задается цѣлью произвести реформу въ философіи, обнародованіе его «Разсужденія о методѣ», впечатлѣніе, произведенное этимъ сочиненіемъ, пребываніе въ Стокгольмѣ, смерть, 422; характеръ, 423; причины, которыя привели его къ открытію новаго метода, 424; логическое несовершенство его «Cogito, ergo sum», 425; жизненная часть его системы, 426; психологическая сторона, 427; математическая или дедуктивная сторона, 427; различія и сходства между нимъ и Бэкономъ, характеръ и тенденція его метода, 429; примѣненія его метода, 430; несостоятельность его стремленія доказать существованіе Бога, 431; физическія умозрѣнія, 432; положеніе, 434; ошибочность его системы, 435; ошибочность его мнѣнія о томъ, что разумъ есть пассивный воспріниматель, 437; его ученіе о врожденныхъ идеяхъ, 437.

Діалектика, Зенонъ Элейскій, изобрѣтатель діалектики, 81; открытіе діалектики, 83.

Діогенъ Аполлонійскій, рожденіе, 37; теорія жизни, 38; послѣдній изъ древнихъ философовъ, придерживающійся физическаго метода, 39.

Діогенъ Синопскій, рожденіе, происхожденіе, побѣгъ въ Аѳины, бѣдность, жизнь, 191; его извѣстность, 190; характеристика, смерть, 192.

Жуфруа, 725.

Зенонъ, alias Паламедъ Элейскій, 81; характеръ, политическая дѣятельность, попадаетъ въ рабство къ Неарху, 82; смерть, его философія, изобрѣтатель діалектики, 83; первый прозаическій писатель, 83; различіе между нимъ и Парменидомъ, его ученіе объ единомъ существованіи и множественности видимостей, его аргументъ относительно движенія, 83—85; его шутка объ Ахиллесѣ, 86; опровerженіе этой шутки, 86; Зенонъ заканчиваетъ первую великую эпоху независимыхъ изслѣдованій, 87.

Зенонъ, стоикъ, рожденіе, происхожденіе, преслѣдованія, изученія, поприще, 280; основываетъ школу, его характеръ, внѣшній видъ, смерть, 281; его философія, психологія, 284; его теорія ощущенія, 285.

Здравый смыслъ, философія здраваго смысла, несостоятельность этой философіи и ея преимущества, 596.

Идеализмъ, неудовлетворительный характеръ его, 541; возраженія на идеалистическіе аргументы, 541; истина и ложь въ системѣ, 542.

Идея, значеніе этого слова, 533.

Идеи врожденныя, ученіе, предвосхищенное Парменидомъ, 76; идея врожденная, 437; происхожденіе врожденныхъ идей у Локка, 496; теорія основныхъ идей, 556.

Индукція и силлогизмъ, различіе между ними, 261; характеръ индукціи, 392; согласованіе элементовъ индукціи въ одну опредѣленную доктрину, 398; разница между простой осторожностью и осторожностью методической, 410; необходимость послѣдовательности, 413; обыкновенное, смѣшиваемое съ научнымъ, 414; индуктивный методъ отличается отъ индукціи, ложность индуктивныхъ правилъ, открытая Бокономъ, 415.

Интуитивный разумъ, примѣн. его, 19.

Іонійская школа, отличительныя черты этой школы, 32.

Исторія, двѣ главныя эпохи въ исторіи, 664.

Истины, абсолютныя и случайныя, 635; характеръ случайныхъ истинъ, 637.

Кантъ, рожденіе, происхожденіе, воспитаніе, изученія, характеръ, жизнь въ Кенигсбергѣ, 598; обнародованіе «Критики чистаго разума», 599; смерть, сношенія съ Сведенборгомъ, 600; историческое положеніе, ясность его системы, 601; какую цѣль онъ преслѣдуетъ, 602; его изслѣдованія о природѣ опыта, его критика операцій ума, проблема, которую онъ постановилъ себѣ изслѣдовать, его представленіе о чисто критической философіи, 604; его теорія познанія, его теоріи о цѣляхъ критицизма, 605; его отвѣтъ скептикамъ и догматикамъ, 607; различіе между нимъ и Юмомъ, его теорія объ истинности сознанія, 607; основной пунктъ его анализа ума, его раздѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія, 610; его теорія о томъ, что разумъ прибавляетъ нѣчто къ опыту, 610; его психологія, объектъ его «Критики», 611; его изслѣдованія косательно объективной реальности пространства и времени, 612; его анализъ формъ пониманія, 614; его категоріи, его изслѣдованія относительно чистыхъ формъ разума, его теорія о трехъ чистыхъ формахъ разума, 614; послѣдствія его психологіи, его теорія внѣшняго міра, 616; его теорія постройки познанія, его предположеніе о невозможности онтологіи, какъ науки, 618; результатъ его анализа, 619; его теоріи о нравственной достовѣрности, о свободѣ воли, 619; разсмотрѣніе основныхъ принциповъ, 621; жизненный пунктъ его системы, 622; его теорія причинности и ученіе о необходимыхъ истинахъ, 625; его различіе между чистой и эмпирической аналогіей, 625; его взгляды на причинность, установленныя Уэвелемъ, 626; ошибки въ его теоріи причинности, 627; послѣднее развитіе его ученіе, 628, его ученіе объ основныхъ идеяхъ, 632; его понятіе о

прогрессивной интуиціи, 633; результатъ его системы, 638.
Кабанисъ, 696; физіологическій методъ, отысканный имъ, 697, рожденіе, профессія, пребываніе въ Отейлѣ, смерть, его сочиненіе, озаглавленное «Отношенія», его положеніе въ исторіи философіи, 698; его положеніе объ единствѣ жизни и ума, 699; его предшественники, его физіологическая психологія, 700; результаты его изслѣдованія человѣческаго организма, 700; объектъ его трактата, 702; популярность и вліяніе его сочиненій, 703.
Карнеадъ, рожденіе, учитель, занимаетъ академическую каѳедру, отправляется въ Римъ въ качествѣ посланнаго, 293; вліяніе, возвращеніе въ Аѳины, смерть, 294.
Контъ, Огюстъ, его историческое положеніе, характеръ его метода, 728; его «Курсъ Положительной философіи, 729; его открытіе философіи науки, 730; его три основныхъ положенія, 731; его основной законъ эволюціи, 732; характеръ этого закона, 733; его три эпохи не вполнѣ хронологичны, 734; его классификація наукъ, 736; его вліяніе, 738.
Картезіанское ученіе, 438.
Колларъ, Ройе, 725.
Кондильякъ, рожденіе, поприще, обнародованіе его опыта, становится членомъ французской академіи, обнародованіе его «Логики», смерть, 561; онъ—представитель Локка во Франціи, предметъ его «Traité des Sensations», особенности его системы; 562; его непониманіе Локка, опроверженіе его ученія, 563; его ошибки относительно умственныхъ способностей, 564; его теорія ощущеній, 565; его опредѣленіе идей, 566; систематическая ошибка въ его системѣ, 569; его открытіе, что наши способности не врожденны, 572; достоинства его сочиненія и стиля, 573.
Ксенофанъ, рожденіе, занимается элегіей и гномической поэзіей, изгнаніе, и скитаніе въ качествѣ рапсода, бѣдность и фанатизмъ, 64; монотеистъ, 65, его ученіе объ истинѣ, различіе между его ученіемъ и ученіемъ Пиѳагора, насколько извѣстны намъ его рапсодіи, 66—67; какія заключенія можно вывести изъ нихъ, 68; глава монотеистовъ и скептиковъ, его философія, разрѣшаетъ проблему существованія, 69; объясненіе его понятія о Богѣ, противорѣчія между его положеніями, 72; его пантеизмъ, его монотеизмъ, отличающійся отъ антропоморфизма, монотеистъ только ради противорѣчія его политеистическимъ современникамъ, 73; характеръ его скептицизма, 74; его представленіе о божественности, 74; его вліяніе на прогрессъ умозрѣнія, 74.
Краніоскопія, 710—714.
Кузенъ 725.
Лейбницъ, его аргументы противъ Локка, его репутація какъ философа и математика, 517; вліяніе на него древнихъ, 518; его доказательство универсальности и необходимости, его ученіе о необходимыхъ истинахъ, 519; истинная сила его теоріи, 521.
Локкъ, рожденіе, происхожденіе, воспитаніе, жизнь въ Оксфордѣ, его презрѣніе къ общимъ изслѣдованіямъ, 485; его искусство въ медицинѣ, обращаетъ свое вниманіе на политику, путешествія, планъ его «Essays», 486; возвращеніе въ Оксфордъ, онъ лишается университетскаго диплома, отправляется въ Гагу, обнародованіе его письма о «Терпимости», возвращеніе въ Англію, обнародованіе его «Essay», успѣхъ этого сочиненія, оппозиція, которую онъ встрѣтилъ, знакомство съ Ньютономъ, 487; смерть, духъ его сочиненій, обвиненія, взводимыя на него, 488; доказательство что онъ ничего не заимствовалъ у Гоббса, 490; его качества и оригинальность, 491; его оцѣнка значенія гипотезы, быстрота, съ которою онъ мѣнялъ свои мнѣнія, 491; характеристика его «Essay», 493; его методъ 494; основатель новѣйшей психологіи, 494; какой объектъ онъ имѣетъ въ виду, 496; планъ, положенный имъ въ основаніе его изслѣдованій, 496; его позитивизмъ, 497; его теорія происхожденія нашихъ идей, 499; и происхожденія нашего знанія, 501; его опредѣленія размышленія и ощущенія, 503; элементы идеализма и скептицизма въ его системѣ, 504; его теорія первичныхъ и вторичныхъ качествъ тѣлъ, 505; его предвосхищеніе ученія о причинности, 506; его опредѣленіе знанія, его ученіе о простыхъ и сложныхъ идеяхъ, 507; провозглашеніе скептицизма, 509; предметъ его опыта, 510; его критика, 510; заботливость въ изученіи, рекомендуемая имъ, 517.
Логика, опредѣленіе, 254; предметъ Логики Аристотеля, 258; опредѣленіе никуда не годной логики, 285.
Маколей, его доказательство противъ оригинальности и полезности Беконовскаго метода, 407—420.
Матеріализмъ, принципы матеріализма, 473.
Математики, 39; столкновеніе между математической и физической системами, 87.
Мегарійская школа, 180.
Метафизика, пренебрегаемая софистами, 140; три вопроса, предлагаемые метафизикой, 322; метафизическій и научный матоды, разница между ними, 17; нараціональность умозрѣнія или метафизики, 26.
Методъ, его значеніе по Сократу, 172; особенности философскаго матода, Сократическій методъ, его неопредѣленность, 180; Аристотелевскій методъ, 249; духъ Беконовскаго метода, 414; радикальная ошибка Беконовскаго метода, 415; Беконовскій методъ полезенъ только косвенно, 418; Беконовскій методъ скрытъ въ духѣ эпохи, неочевидно, что онъ оригиналенъ, 419; полное установленіе дедуктивнаго метода, 429; насколько методъ Декарта хорошъ, 434; методъ Спинозы, 454; методъ Локка, 494; методъ Гегеля, 677; исторія психологическаго метода, 696; положительный методъ, 728; значеніе положительнаго метода, 735; превосходство положительнаго метода, 736; возникновеніе новаго метода, 12.
Миль, Джонъ, его строеніе догмы cessante causa cessat et effectus, 560.
Мистицизмъ, 325.
Мозгъ, функціи его, 669; различія между частями мозга, 721.
Неоплатонизмъ, антагонизмъ между неоплатонизмомъ и христьянствомъ, причина его несостоятельности, 310; неоплатоническая теорія Бога, 317; неоплатоническое ученіе объ эманаціи, неоплатоническая теорія происхожденія міра, 322; его ученіе о Богѣ, 323
Номинализмъ, споръ относительно номинализма, 340.
Наука, прогрессъ науки 1, прогрессивное развитіе науки, 728; современныя условія науки, 733.
Научный методъ, его превосходство, 17.
Нѣмецкіе пантеисты, 666.
Объектъ и ощущеніе, соотношеніе между ними, 314.
Онтологическое умозрѣніе, основа всего современнаго, 439.
Опредѣленіе, употребленіе опредѣленій Сократомъ, 167; значеніе опредѣленій въ сократическомъ методѣ, 170; въ чемъ состоитъ опредѣленіе, 256.
Опытъ, споръ относящійся къ опыту, 522; основаніе нашей вѣры въ въ причинность.

Отцы церкви, 337.

Ощущеніе, происхожденіе ощущеній, 503; невозможность перемѣщеній ощущеній идеей, 568; различіе между ощущеніемъ и идеаціей, 599; ощущеніе независимо отъ мысли, 570; ощущеніе находится въ зависимости отъ чувствительнаго центра, 583; какъ появляются зрительныя ощущенія, 584.

Парменидъ, рожденіе, 75; богатство и склонность къ умозрѣнію, его политика, характеристика его философіи, 75; его ученіе о двойственности мысли 76; антитезисъ между δόξα и πίστας, 78; центральный пунктъ его системы, его представленіе о наукѣ бытія, 79; его ученіе о тожествѣ мысли и опыта, 80; его физическія умозрѣнія, идеальный элементъ, введенный въ его умозрѣніе, скептическая тенденція его ученія, 81.

Платонъ, интересъ возбуждаемый имъ, его характеръ, природа его метафизики, морали и политики, 195; рожденіе и воспитаніе, 197; его скептицизмъ и дополненіе его Сократомъ, его путешествія, 198; его чтенія, 199; пребываніе въ Сициліи, 201; проданъ какъ рабъ, пребываніе въ Саракузахъ, смерть 202; характеръ его сочиненій, 204; его «Діалоги» и «Посланія», 205; его мнѣнія, объясняемыя его «Діалогами», 205; значеніе его «Діалоговъ», его діалектика, 208; попытка классифицировать его «Діалоги», хронологія ихъ, 209; необходимость положительной систематизаціи его сочиненій, различія въ его мнѣніяхъ, 212; новая классификація его сочиненій, цѣль его «Діалоговъ», 213; его методъ, характеръ его философіи, 214; характеръ его метода, 216; его представленіе философіи какъ діалектики, его основное положеніе 217; его теорія общихъ терминовъ, 218; его ученіе объ идеяхъ, 219; его психологія, 223; его ученіе о врожденныхъ идеяхъ, 225; его ученіе о воспоминаніи, 226; раздѣленіе его философіи на двѣ вѣтви, 229; одно мѣсто его «Республики», объясненное его методомъ, 230; его ученіе о раціональной и чувственной душахъ, его система есть резюмэ противорѣчивыхъ тенденцій его времени, 231; его діалектика, 233; его теологія и космологія, 234; его аналитическое разсужденіе, 235; его ученіе о злѣ, 236; ученіе о метампсихозѣ, примѣненное имъ, 237; его взгляды на красоту и на добро, 238; его этика, 239; противорѣчье въ его этическихъ взглядахъ, его «Республика», 243.

Платоновская философія, основная ошибка этой философіи, 169.

Платонизмъ, его сліяніе съ восточнымъ мистицизмомъ, 308.

Плотинъ, 310; его сходство съ Платономъ, 312; его сходство съ нѣмецкими метафизиками, 318; духъ его философіи, оживленный Шеллингомъ, 670.

Положеніе, сократическаго метода въ исторіи умозрѣнія, 267.

Процессъ, исключительный, необходимость его, 395.

Проклъ, рожденіе, прибываніе въ Александріи и Аѳинахъ, его теологическая тенденція, 326; его опредѣленіе вѣры, его методъ, 327; его предположеніе относительно математики, 328; его взглядъ относительно ума, 328; послѣдній изъ древнихъ философовъ, 329.

Профетизмъ, 360.

Протагоръ, первый сознательный софистъ, его изученія, сходство между Протагоромъ и Гераклитомъ, его ученіе объ ощущеніи, 134; учитель морали, 137.

Психологія, 24; ея мѣсто въ онтологіи, 476; причины значенія психологіи, 474; исторія психологическаго метода, 696; необходимость установленія ея на физіологическомъ основаніи, 721.

Пирронъ, основатель скептической философіи, контрастъ между Пирраномъ и Сократомъ, 269; его ученіе, 270.

Пиѳагоръ, рожденіе, 44; одинъ изъ великихъ основателей математики, слухи, ходящіе о немъ, 45; вѣроятность того, что онъ былъ въ Египтѣ, неправдоподобность того, что онъ учился у египетскихъ жрецовъ, 46; изобрѣтеніе слова *философъ*, приписываемое ему, 48; объясненіе слова, его тайное общество, 48; его политическое поприще, 49; пребываніе въ Кротонѣ, различіе между Пиѳагоромъ и его предшественниками, 49; смерть, 50; музыкальная гамма, изображенная имъ, его философія, 52; его ученіе есть развитіе ученія Анаксимандра, неувѣренность въ томъ, что мнѣнія, приписываемыя ему, дѣйствительно ему принадлежатъ, его устное ученіе, 53; его теорія чиселъ, 54; его ученіе, заключающееся въ нѣсколькихъ музыкальныхъ сентенціяхъ, 55; его мнѣнія относительно второстепенныхъ пунктовъ, 59; его ученіе о перемѣщеніи душъ, 60; его ученіе находится въ согласіи съ предшествующей философіей, 61; представитель второй вѣтви іонійской философіи, 61.

Пиѳагорейцы, пиѳагорейская школа, ея методъ и направленіе, почему она названа математической, 52; пиѳагорейская система, какъ словесное ухищреніе, 54; пиѳагорейская формула, 56; пиѳагорейское ученіе, 61; мѣсто изъ «Метафизики» Аристотеля, относящееся къ пиѳагейскому ученію, 61—64.

Причинность, опредѣленіе, 560; несостоятельность теоріи причинности, 627; инстинктивная вѣра въ причинность есть заблюжденіе, 629; на чемъ основана вѣра въ причинность, 633; источникъ вѣры во всеобщую причинность 629; разсужденіе приводитъ къ вѣрѣ въ причинность, а не инстинктъ, 630.

Провѣрка частностей есть отличительный характеръ научнаго метода, 25.

Провѣрка, послѣдовательная, систематизація, 396.

Реализмъ и номинализмъ, происхожденіе споровъ между ними, 219.

Разсужденіе, каково оно было въ эпоху Бэкона, 411.

Реформаторы шестнадцатаго столѣтія, 368.

Ридъ, рожденіе, воспитаніе, дѣлается профессоромъ нравственной философіи въ Абердинѣ, обнародованіе его «Inquiry into the Human Mind» и его «Essays on the Intellectual Powers», смерть, его философія, 587; его непониманіе Локка, 588; его опровержеіе идеалистической теоріи, 589; его нападеніе на скептицизмъ, 590; его теорія воспріятія и инстинкта, 591; различіе между идеалистической гипотезой и теоріей Рида, основный пунктъ его теоріи, 593; его теорія идей ощущеній, 595; различіе между Ридомъ и Беркли, его ошибка относительно происхожденія знанія, 596.

Реминисценція, ученіе ремонисценціи предполагается въ одномъ мѣстѣ «Федона», 226.

Республика Платона, трудность опредѣлить время ея созданія, 210.

Революція, французская и матеріализмъ, мнимый союзъ между ними, 723.

Римъ и восточныя школы философіи, 27 римская философія, 305.

Скептики, ошибки, сдѣланныя древними скептиками, характеръ ихъ вліянія, 271; главное положеніе скептицизма, 589; скептицизмъ не опровергнутъ теоріей Рида, 591.

Схолаотика, 337; обнаруженіе философскаго элемента въ схоластикѣ, 338.

Сократъ, его мнѣніе объ Анансагорѣ, 101; его жизнь, антагонизмъ между нимъ и Софистами, его миссія, 140; обхожденіе софистовъ, впечатлѣніе произведенное имъ, его внѣшность, 141; его качества, 143; его рожденіе, родители и воспитаніе, первоначальное

ученье, 144; его жена; его военная
служба, 145; анекдоты о немъ, 146;
его общественное положеніе, 153;
поведеніе его въ качествѣ эпистата,
148; его манера разсуждать, 150;
его вкусы и привычки, 152; его
дневныя занятія, 152; его враги, 153;
его осужденіе, апологія аѳинянъ, 154;
его предполагаемое нечестіе, 155; его
религіозныя мнѣнія, 156; его судъ,
157; рѣчь, сказанная имъ, 157; его
поведеніе передъ смертью, 159; впе-
чатлѣніе, произведенное имъ на Фе-
дона, 159; заключительная сцена, 160;
его характеръ, 162: его философія,
новый методъ, изобрѣтенный имъ,
162; употребленіе имъ словъ *родъ* и
видъ, 164; утвержденіе относительно
предвосхищенія имъ бэконовскаго ме-
тода, сходство и различіе между Со-
кратомъ и Бэкономъ, 165; цѣль его
выспрашиваній, 167; основатель но-
вой эпохи, 169; его мнѣніе о физи-
ческомъ умозрѣніи, 170; философское
основаніе, данное имъ теоріи о без-
смеріи души, 173; его доказатель-
ства въ пользу провидѣнія, 173—178;
предположенія, относительно его де-
мона, 178; его объясненія относитель-
но «божественнаго голоса», 179; итоги
сократовскаго движенія, 179; добро,
сдѣлалось сократовской эпохой, 180.

Софосъ, значеніе этого слова, 48.

Софисты, оклеветаніе ихъ, 122; по-
чему Платонъ не любилъ ихъ, 123;
значеніе слова, 124; неточность тер-
мина, 124; многія свѣдѣнія о нихъ
завѣдомо ложны, 126; ихъ изученія,
128; искусство, преподаваемое ими, не
было предосудительно, 129; сравненіе
ихъ искусства съ адвокатскимъ искус-
ствомъ, 130; ихъ популярность, 132;
какъ греки о нихъ судили, 132;
ученіе ихъ—этическое, разсмотрѣніе
этого ученія, 133; различіе между
ними и скептиками, 136; ихъ мнѣніе
объ ораторскомъ искусствѣ, 138.

Суфизмъ, 361.

Спиноза, его дѣтство, 439; его родители,
его ранняя склонность къ умозрѣнію,
его сомнѣнія, 440; его призываютъ
раввины въ синагогу, 441; попытки
убить его, его отлученіе отъ церкви 442;
его послѣдующая жизнь, его любовь,
къ дочери его учитель, 443; его огор-
ченіе, его изученіе латинскаго языка,
444; оставляетъ Амстердамъ и посе-
ляется въ Лейденѣ, 445; пишетъ свое
сокращеніе «Meditations» Декартъ,
445; отклоняетъ предложенія занять
каѳедру философіи въ Гейдельбергѣ,
красота всей его жизни, 446; его
бѣдность, 447; обнародованіе его
«Tractatus Theologico-Politicus», 448;
умственное состояніе Голландіи въ
то время, какъ онъ явился 448; его
характеръ, развлеченія, смерть, 450;
его ученіе есть логическое развитіе
системы Декарта, 451; его ученіе о
Сущности, 453; его сходство съ Де-
картомъ, 453; повѣрка его метода,
его *Опредѣленія*, 454; его *Аксіомы*,
456; его понятія о причинѣ и слѣд-
ствіи, 456; его *Предложенія* и *Ко-
ролларіи*, 458; его доказательство
бытія *Сущности*, его теологія 459;
пополненіе изложенія его системы,
причины, почему она считается атеи-
стичной, 462; его ученіе о *Конечныхъ
Причинахъ*, 463; его доказательство
антропоморфической тенденціи судить
о безконечномъ по конечнымъ види-
мостямъ, 464; впечатлѣніе производи-
мое его теологической системой, 466;
основныя ошибки его системы, 467;
откуда эти ошибки проистекаютъ
468; логическое совершенство его си-
стемы, его критика бэконовскаго
ученія, 471; оправданіе употребле-
нія имъ математической методы, 472.

Стоики, 280, стоическое ученіе, сход-
ство стоиковъ съ шотландскими фи-
лософами, ихъ этическое ученіе, 288;
тенденція ихъ этической формулы,

290; ошибка, сдѣланная ими заслуги
и заблужденія стоицизма, 291.

Системы, ошибка въ самой основѣ, 38.

Тимей и Архитъ, сочиненія ихъ под-
ложны, 53.

Универсалы, важность споровъ объ
универсалахъ, 349.

Фихте, рожденіе, дѣтство; 639; анек-
доты, 640; воспитаніе, 642; жизнь въ
Шульпфортѣ, 643; получаетъ дипломъ
Condidatus theologiae, пребываніе въ
Швейцаріи, сходство съ сочиненіями
Канта, 644; пишетъ сокращеніе Кан-
товской «Критики», 646; отрывки изъ
его записной книги, становится про-
фессоромъ философіи въ Іенѣ, 646;
пребываніе въ Берлинѣ, 648; смерть,
характеръ, историческое положеніе,
648; его мнѣнія, его опредѣленіе вѣры
и мѣсто занимаемое этимъ опредѣле-
ніемъ въ его системѣ 649; основа его
системы, 650; его ученіе объ Ego и
Non-Ego, 652; его ученіе о тожествѣ
субъекта и объекта, 656; его ученіе
о волѣ, 655; его идеализмъ, его раз-
личіе между Ego и Non-Ego, 656;
различіе между Фихте и Беркли,
659; примѣненіе его идеализма, его
ученіе о цѣли человѣческаго суще-
ствованія, 661; его опредѣленіе Долга,
его ученіе объ условіяхъ существо-
ванія и свободы Ego, 662; его мнѣ-
ніе относительно Бога, 662; его фи-
лософія исторіи, 663.

Филонъ, рожденіе, геній, воспитаніе,
его занятія, греческій и восточный
элементъ его ума, 306; сходство и
различіе между Филономъ и Плато-
номъ, 307; его теологія, 308.

Философія, различіе между филосо-
фіей и наукой, настоящее паденіе фи-
лософіи, круговое движеніе, 4; зрѣ-
лище, представляемое исторіей фило-
софіи, 6; опредѣленіе философіи имѣ-
етъ характеръ по преимуществу, ме-
тафизическій, 6; превосходство поэзіи
надъ философіей, 7; характеристика
философіи, 9; различія между наукой
и философіей, 10; философія, разсма-
триваемая какъ система кредита, 16;
противоположность между философіей
и наукой, 17; доказательство того, что
она невозможна, 25; она-предшествен-
ница науки, 26; цѣль автора настоящаго
сочиненія, 26; нравственная философія
создана Сократомъ, 267; заключеніе
древней философіи, 330; вліяніе древ-
ней философіи, 331; названіе христі-
анской философіи есть ошибка, въ
чемъ она состоитъ, 332; начало но-
вой философіи, средневѣковая фило-
софія, 337; вліяніе Аристотеля на
средневѣковую философію, 338; осво-
божденіе философіи, 361; основные
вопросы новой философіи, 439; пер-
вый кризисъ въ новой философіи,
473; реакція противъ философіи XVIII
вѣка, 722; сведеніе позитивной фило-
софіи на пять основныхъ наукъ, 736;
двѣ характеристики новой философіи,
современное состояніе философіи, не-
возможность философіи, 739.

Феноменъ, 736.

Физика, органическая и неорганиче-
ская, трактуемая позитивнымъ мето-
домъ, 736.

Френологія, 704; измѣненія, сдѣлан-
ныя въ локализаціи органовъ, 706;
два различныхъ вида, 710; трудность
локализаціи, 712; истинный объектъ
френологіи, 714; примѣненіе френо-
логіи, 715; важный пунктъ, 720; хо-
атическое состояніе френологіи 722.

Физики, 31.

Христологія, предвосхищеніе христо-
логіи Гегеля и Спинозы, 449.

Циническая школа, 188; впечатлѣ-
ніе, произведеніе этой школой въ
Аѳинахъ, большія достоинства ея по-
слѣдователей, 191; причины неува-
женія къ нимъ, 142.

Человѣчество, пять періодовъ въ
жизни человѣчества 665.

Шеллингъ, рожденіе, изученія въ Тю-

бингенѣ, дружба съ Гегелемъ, пребываніе въ Іенѣ и Берлинѣ, смерть, 665; его ученіе, его пантеистическая тенденція, 666; его усовершенствованіе ученія Фихте, 667; различіе между Шеллингомъ и Фихте, Ego въ системѣ Шеллинга, 669; функціи разума въ его системѣ 670; три отдѣла въ его системѣ, его взгляды на природу 671; ясность нѣкоторыхъ его идей 672; его мнѣніе о наукѣ, результаты его умозрѣній, 672; сходство и различіе между Шеллингомъ и Спинозой, различіе ихъ методовъ 673.

Шотландская философія, несостоятельность, 598.

Эклектизмъ, 722; происхожденіе и рожденіе его 722; опредѣленіе эклектизма, необходимость его, 726; несостоятельность эклектическаго критеріума, 727; имѣетъ значеніе, какъ дополнительный процессъ 728.

Экстазъ, способность къ экстазу, мѣсто, занимаемое имъ въ неоплатонизмѣ, 314.

Ego, активность и пассивность ego, 656.

Элейцы, 64.

Эпохи, въ философіи: первая эпоха — умозрѣнія относительно природы вселенной, 31; вторая эпоха—умозрѣнія относительно созданія вселенной, и происхожденіе знанія, 88; третья эпоха—умственный кризисъ, 122; четвертая—новая эра, 140; пятая—частичное усвоеніе Сократовскаго метода, 180; шестая — полное усвоеніе Сократовскаго метода, 195; седьмая—философія снова приводится въ систему, 245; восьмая — второй кризисъ въ греческой философіи, 269; девятая—философія вступаетъ въ союзъ съ вѣрой, 304; заключеніе древней философіи, 330. Переходный періодъ, 337. Первая эпоха—основаніе индуктивнаго метода, 387; вторая—основаніе дедуктивнаго метода, 420; третья—философія сведена на психологическій вопросъ, 475; четвертая—субъективная природа знанія приводитъ къ идеализму, 523; пятая—аргументы идеализма приводятъ къ скептицизму, 547; шестая эпоха—происхожденіе знанія сводится къ ощущенію, 561; седьмая—второй кризисъ: идеализмъ, скептицизмъ, сенсуализмъ, вызываютъ реакцію здраваго смысла 587; восьмая—возвратъ къ основному вопросу, касающемуся происхожденія нашего знанія 598; девятая—онтологія возобновляетъ свои притязанія 639; десятая—психологія ищетъ опоры въ физіологіи 696; одинадцатая — философія окончательно заступаетъ мѣсто положительной науки 722.

Эмпедоклъ, противоположныя мнѣнія о томъ, какое мѣсто онъ занимаетъ, 105; объясненіе одного мѣста у Аристотеля относительно него, 106; рожденіе, переходъ въ демократическую партію, путешествія, характеръ и анекдоты, 108; неизвѣстность относительно его учителей и его сочиненій, 109; его сходство съ элейцами, его сходство съ Ксенофаномъ, 110; его намѣреніе доказать существованіе Разума и Божественной природы, 112; его нападки на антропоморфизмъ, 112; его сходство съ пиѳагорскою школою, 112; шагъ, сдѣланный имъ относительно Анаксагора, 112; его понятіе о Богѣ, 114.

Эпикурейцы, 274.

Эпикуръ, рожденіе и воспитаніе, 274; его путешествія, открываетъ школу въ саду, его характеръ, опроверженіе обвиненій, взводимыхъ на него; ошибочное представленіе объ его системѣ, 275; неудовольствіе, вызванное имъ у стоиковъ, 276; его ученіе и система, 277; его этическое ученіе, психологія и физика, 278; пересмотръ его ученія, 280.

Эвклидъ, изъ Мегары, рожденіе, 181; его сходство съ элейцами, его діалектика, 182.

Experimentum crucis, значеніе этого выраженія, 396.

Элоиза, ея исторія, 343—348.

Юмъ, Давидъ, рожденіе, пребываніе во Франціи, 543; обнародованіе его трактата «Human Nature» и его «Essays», путешествія, обнародованіе его «Political Discourses» и его «Inquiry», обнародованіе его «History of England», его смерть и характеръ, 543; его скептицизмъ, его вліяніе на философію, его теорія матеріи и духа, 544; нераціональность нападокъ на него, 546; его теорія относительно источниковъ нашего разсужденія, 548; опроверженіе обвиненій, взводимыхъ на него, 550; характеръ его миссіи, 550; характеръ его скептицизма, 550; его теорія причинности, 550; источники недовѣрія къ ней, 552; недостаточность его объясненія нашей вѣры въ причинность, 553.

ПЕССИМИЗМЪ.

I.

Шопенгауэръ.

Хотя главнѣйшія сочиненія Шопенгауэра вышли въ первой половинѣ нынѣшняго столѣтія, однако, онъ сдѣлался извѣстнымъ только въ шестидесятыхъ годахъ. Съ тѣхъ поръ онъ не только не переставалъ оказывать вліяніе на развитіе философской мысли въ Европѣ, но сдѣлался однимъ изъ популярнѣйшихъ писателей, какъ у насъ, такъ и на западѣ. Эта популярность объясняется прежде всего значительнымъ литературнымъ талантомъ Шопенгауэра, а потомъ—тѣмъ рѣзкимъ пессимистическимъ характеромъ, которымъ проникнута его философія.

Артуръ Шопенгауэръ родился въ 1788 году въ Данцигѣ и былъ сыномъ извѣстнаго въ то время банкира этого города и нѣмецкой беллетристки Іоганны Шопенгауеръ. Онъ получилъ образованіе въ университетахъ геттингенскомъ и берлинскомъ. Лекціи ученика Канта, Шульце внушили ему интересъ къ философіи. Его учитель далъ ему совѣтъ изучать исключительно Платона и Канта и только когда онъ ихъ вполнѣ изучитъ, заняться какимъ-нибудь другимъ философомъ, въ особенности Аристотелемъ и Спинозой; этимъ совѣтомъ Шопенгауэръ воспользовался. Въ 1813 году Шопенгауэръ приготовился защищать въ берлинскомъ университетѣ свою докторскую диссертацію, но война помѣшала, и онъ защитилъ ее въ Іенѣ. Диссертація озаглавлена: „О четвертомъ корнѣ начала достаточнаго основанія". Съ 1820 по 1831 годъ онъ былъ приватъ-доцентомъ въ Берлинѣ, но въ этомъ послѣднемъ году онъ совершенно отказался отъ своей преподавательской дѣятельности и поселился во Франкфуртѣ на Майнѣ. Философія Гегеля быстро падала. Доктрина, чрезвычайно могущественная въ эпоху смерти великаго учителя, въ 1832 году, доктрина, которую мѣшали во всѣ

вопросы политическіе, религіозные, соціальные и эстетическіе, ослабѣвала вслѣдствіе внутреннихъ несогласій. Съ 1840 году она раздѣлилось на три партіи: среднюю, лѣвую и правую; крайняя лѣвая, которая образовалась послѣ и главными представителями которой были Фейербахъ, Бруно-Бауэръ, Максъ Штирнеръ, достигла значительнаго вліянія въ 1848 г. Она проповѣдывала мнѣнія самыя крайнія въ политикѣ и поддерживала ихъ во франкфуртскомъ парламентѣ. Извѣстно, какъ кончилось это національное движеніе и какая реакція послѣдовала за нимъ. Соціальное вліяніе гегельянства погибло сразу и оказалось свободное мѣсто для другой метафизики. Этимъ обстоятельствомъ разсчитывалъ воспользоваться Шопенгауеръ. Но это ему не удалось. Главный его трудъ—„Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Міръ какъ воля и какъ представленіе), вышелъ еще въ 1819 году,—и неуспѣхъ былъ полный. Въ этомъ замѣчательномъ трудѣ разумъ разсматривается какъ подчиненный закону достаточнаго основанія и производящій, какъ таковой, міръ явленій. Затѣмъ разумъ изучается съ точки зрѣнія его зависимости отъ закона достаточной причины и какъ основаніе эстетическимъ произведеніямъ. Воля точно также разсматривается съ двухъ точекъ зрѣнія: какъ послѣдній принципъ, къ которому все возвращается, и какъ основаніе морали, заимствованной Шопенгауэромъ у буддизма. Къ этому первому тому Шопенгауэръ прибавилъ, двадцать пять лѣтъ спустя, второй, въ которомъ онъ возвращается къ различнымъ вопросамъ, разбиравшимся уже въ первомъ томѣ, и развиваетъ ихъ дальше, ничего, однако, не перемѣняя въ основной мысли.—Неуспѣхъ книги былъ полный; на нее никто не обратилъ вниманія. Во франкфуртскомъ уединеніи дурное расположеніе духа Шопенгауэра, вызванное, главнымъ образомъ, неуспѣхомъ его книги, его негодованіе „противъ шарлатановъ и умственныхъ калибановъ“, какъ онъ называлъ профессоровъ философіи, которымъ онъ приписывалъ свои неудачи, тлѣло и увеличивалось изо дня въ день. Въ 1836 г. онъ издалъ новое сочиненіе „Ueber den Willen in der Natur“ (Воля въ природѣ), которое было встрѣчено также равнодушно, какъ и первое. Тутъ онъ развивалъ свою теорію воли, примѣняя ее къ различнымъ вопросамъ физики и естественныхъ наукъ. Онъ разсматриваетъ физіологію, патологію, животный магнетизмъ, магію, лингвистику, стремясь вездѣ показать роль, которую играетъ воля въ этихъ явленіяхъ. Въ 1839 г. имя Шопенгауэра сдѣлалось извѣстно публикѣ совершенно неожиданнымъ образомъ. Когда норвежское королевское ученое общество предложило конкурсъ на вопросъ о свободѣ, записка Шопенгауэра о „Свободѣ воли“ получила премію и авторъ былъ принятъ въ число членовъ этой академіи. На слѣдующій годъ онъ представилъ копенгагенскому королевскому ученому обществу другую записку объ основаніи нравственности, но эта записка преміи не получила. Академія была оскорблена нападками Шопенгауэра на Гегеля и Фихте. Впослѣдствіи Шопенгауэръ напечаталъ эти двѣ записки подъ однимъ общимъ заглавіемъ: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“. (Двѣ основныя задачи этики). Послѣ 1849 г. онъ напечаталъ свое послѣднее сочиненіе: „Parerga und Paralipomena“,—собраніе отрывковъ, эскизовъ и опытовъ, изъ которыхъ нѣкоторыя имѣютъ весьма слабое отношеніе къ его философіи. Эта книга, интересная какъ объясненіе главнаго его ученія, въ сущности, ничего къ нему не прибавляетъ. Онъ жилъ мизонтропомъ и умеръ 27 сентября 1860 г. на 72 году жизни.

Одинъ изъ учениковъ Шопенгауэра замѣтилъ, по нашему мнѣнію совершенно справедливо, что философія его занимаетъ мѣсто посерединѣ между Кантомъ и его врагами—Шеллингомъ и Гегелемъ. Кантъ говоритъ—ничего не знать; Шеллингъ и Гегель говорятъ—все знать; Шопенгауэръ—знать нѣчто. Но что знать? То что заключается въ полномъ опытѣ. Его философія, поэтому, можетъ быть опредѣлена, какъ онъ самъ ее опредѣляетъ,—*имманентнымъ догматизмомъ*, т. е. это такая философія, которая остается въ области опыта, старается его объяснить, привести его къ его послѣднимъ элементамъ, въ противорѣчіе съ догматизмомъ трансцендентальнымъ, который, не заботясь объ опытѣ, возвышается надъ міромъ и пытается его объяснить съ помощью произвольныхъ гипотезъ или рѣшеній теологизма. По мнѣнію Шопенгауэра, если философія не болѣе какъ космологія, теорія міра, объясненіе данныхъ опыта, то этимъ самымъ указанъ и ея критерій; этотъ критерій есть опытъ. Матеріалъ всякой философіи есть не болѣе, какъ эмпирическое сознаніе, которое подраздѣляется на самосознаніе и на сознаніе другихъ вещей (внѣшняя воспріимчивость). Это единственное непосредственное знаніе. Философію нельзя построить на чистыхъ идеяхъ: сущность, субстанція, бытіе, совершенство, необходимость, безконечность и пр. суть слова, которыя, кажется, нисходятъ съ неба, но которыя, какъ и всякія другія идеи, должны исходить изъ созерцанія, изъ первоначальныхъ воспріятій. Къ тому-же, не нелѣпо-ли,

для того, чтобы объяснить и понять опытъ, начинать съ того чтобы игнорировать его и дѣйствовать a priori, при помощи пустыхъ формъ? Не естественно-ли, что наука опыта вообще (т. е. философія) точно также черпаетъ свое знаніе въ опытѣ? Ея проблема эмпирична; опытъ можетъ послужить при рѣшеніи этой проблемы. Область метафизики заключается не въ томъ, чтобы объяснять частичные опыты, но въ томъ, чтобы объяснить вообще опытъ. Поэтому необходимо, чтобы основаніе философіи было эмпирично. Радикальное безсилье всякой метафизики превзойти, перешагнуть черезъ опытъ было указано еще Кантомъ, но кромѣ спекуляціи a priori, по мнѣнію Шопенгауэра, существуетъ еще другой путь, и этотъ путь можетъ провести къ метафизикѣ. Вся цѣлость опыта похожа на іероглифъ, котораго смыслъ должна раскрыть философія. Если различныя переведенныя слова соединяются между собой и образуютъ смыслъ, то переводъ считается правильнымъ; то же самое можно сказать и объ объясненіи міра. Когда мы находимъ писанный отрывокъ, алфавитъ котораго намъ неизвѣстенъ, то мы изучаемъ его до тѣхъ поръ, пока не найдемъ истиннаго значенія буквъ, такъ, чтобы изъ нихъ можно было составлять слова, которыя бы имѣли смыслъ, и фразы, которыя бы отвѣчали другъ другу. Въ такомъ случаѣ не можетъ безъ сомнѣнія въ томъ, что писанный отрывокъ дѣйствительно дешифрированъ, такъ какъ невозможно допустить, чтобы это соединеніе, разскрытое объясненіемъ, между словами, было лишь случайнымъ, или, чтобы можно было составить, придавая буквамъ другое значеніе,—слова и фразы, имѣющія смыслъ. Такимъ образомъ можно доказать, что загатка міра дешифрирована. Необходимо, чтобы совершенно одинаковый свѣтъ распространялся на всѣ явленія и чтобы явленія разнородныя были приведены въ гармонію, чтобы между противоположными явленіями всякое различіе исчезло. Нашъ переводъ будетъ невѣренъ, если, объясняя нѣкоторыя явленія, онъ будетъ въ противорѣчіи съ другими. Таковъ оптимизмъ Лейбница, которому противорѣчатъ въ такой значительной степени жизненныя явленія. „Главнѣйшая заслуга моего ученія,—говоритъ Шопенгауэръ,—заключается въ томъ, что благодаря ему, находитъ свое единство и гармонію очень большое количество истинъ совершенно независимыхъ другъ отъ друга".

Таковы общія идеи, служащія какъ бы введеніемъ въ ученіе Шопенгауэра. Посмотримъ теперь на самое ученіе.

„Міръ есть мое представленіе",—вотъ истина, сознаваемая и

принятая всякимъ. Какъ только человѣкъ начинаетъ философствовать, онъ видитъ совершенно ясно, что онъ не знаетъ ни солнца, ни земли, но что всегда есть глазъ, который видитъ солнце, есть рука, которая ощущаетъ землю,—однимъ словомъ, что міръ, окружающій его, существуетъ лишь какъ представленіе, т. е. по отношенію къ другой вещи,—къ воспринимающему субъекту, который есть онъ самъ. Какъ *реальность*, міръ существуетъ независимо отъ меня, но какъ *объектъ* чувствъ и разума, однимъ словомъ, какъ *феноменъ*, онъ зависитъ отъ *субъекта* его воспринимающаго и опредѣляющаго его соотвѣтственно своей организаціи. Для того, чтобы представить себѣ существованіе, чисто феноменальное, внѣшняго міра, представимъ себѣ міръ безъ всякаго живаго существа, т. е. безъ всякаго познающаго субъекта. Такой міръ остается непознаваемымъ. Представьте себѣ, что изъ почвы выростаетъ большое количество растеній. На нихъ дѣйствуетъ свѣтъ, воздухъ, влажность, электричество и пр. Теперь попробуемъ развивать мысленно все больше и больше, свойство, присущее растеніямъ, быть чувствительными къ этимъ силамъ, и мы постепенно придемъ къ ощущенію и, въ концѣ концовъ, къ воспріятію. Такимъ образомъ, міръ является, представляясь во времени и пространствѣ, въ причинности. Но являясь, онъ продолжаетъ быть просто результатомъ дѣятельности внѣшнихъ вліяній на впечатлительность растеній. Тѣмъ не менѣе было бы ошибкой предполагать, что Шопенгауэръ отрицаетъ реальность міра въ обыкновенномъ смыслѣ слова. Истинный идеализмъ,—говоритъ онъ,—не эмпириченъ, а трансценденталенъ. Онъ оставляетъ не тронутымъ эмпирическую реальность міра, но утверждаетъ, что всякій объектъ обусловливается субъектомъ двоякимъ образомъ: вопервыхъ, матеріально, или какъ вообще объектъ, такъ какъ существо объективное можетъ быть мыслимо только какъ противоположность субъекту, котораго представленіемъ онъ является; и во вторыхъ, формально, такъ какъ модусъ существованія объекта, т. е. его представленіе (время, пространство, причинность) расположенъ въ субъектѣ. „Двѣ вещи,—говоритъ онъ,—были передо мною, два тѣла тяжелыя, правильной формы, красивыя. Одна была ваза изъ яшмы, съ украшеніями изъ золота; другая—организованное тѣло человѣка. Послѣ того какъ я ими долго восторгался, я просилъ генія, сопровождавшаго меня, позволить мнѣ проникнуть въ ихъ внутренность. Онъ мнѣ позволилъ. Въ вазѣ я не нашелъ ничего, за исключеніемъ развѣ давленія тяжести и какое-то темное

стремленіе между частями,—что̀, какъ я слышалъ, называется притяженіемъ; но когда я перешелъ къ другому предмету, каково было мое удивленіе! Какъ разсказать то, что я увидалъ? Сказки фей и басни не имѣютъ ничего болѣе баснословнаго. Въ лонѣ этого предмета, или вѣрнѣе, въ его высшей части, называемой головой, которая, по внѣшности, не представляетъ ничего особеннаго, круглой, тяжелой и пр. что̀ я нашелъ? Самый міръ съ безбрежьемъ пространствъ, и безконечностью временъ, въ которомъ все движется съ поразительнымъ разнообразіемъ вещей, наполняющихъ время и пространство, и,—что кажется совершенно немыслимымъ,—я замѣтилъ самого себя движущагося и дѣйствующаго... Да,—такъ вотъ, что я открылъ въ этомъ предметѣ не больше плода, который можетъ быть отдѣленъ отъ туловища палачемъ однимъ ударомъ, такъ что вмѣстѣ съ этимъ, погрузится въ ночь міръ, заключенный въ немъ. И этотъ міръ не существовалъ-бы, если-бы этотъ сортъ предметовъ не возникалъ постоянно, на подобіе грибовъ, чтобы воспринимать міръ, готовый погрузиться въ ничто, и если бы они не передавали другъ другу, подобно тому какъ перекидываются мячиками, эту громадную картину, одинаковую для всѣхъ...“

Такимъ образомъ, внѣшній міръ, феноменальный, есть одна лишь видимость. Но если это такъ, то должна быть и сущность. Гдѣ же она? и какъ ее отыскать? Ученые полагаютъ, что когда они все свели къ движенію, то все ясно. И однако, можно-ли сказать, что человѣкъ лучше понимаетъ бѣгъ шара послѣ даннаго толчка, чѣмъ свое собственное движеніе послѣ воспринятаго мотива? При внимательномъ обсужденіи мы увидимъ, что въ обоихъ случаяхъ, главное—совершенно одинаково. Относительно этого у Шопенгауэра былъ своего рода argumentum ad oculus. Фроуэнштедтъ разсказываетъ, что однажды вечеромъ, когда онъ наливалъ вино и протянулъ руку, чтобы взять рюмку, Шопенгауэръ остановилъ его и замѣтилъ ему, что этотъ волевой актъ ничѣмъ не отличается отъ перваго попавшагося механическаго толчка, совершеннаго слѣпою силою; въ обоихъ случаяхъ различны только второстепенныя причины; въ въ однихъ мотивъ—воспринятый стаканъ вина; въ другомъ—механическая причина; но какъ тутъ, такъ и тамъ, одинаково велика необходимость. Такимъ образомъ, всѣ эти научные методы имѣютъ одинъ общій недостатокъ: они — внѣшни. *Извнѣ* мы никогда не проникнемъ въ сущность вещей. Въ чемъ же заключается *внутренній* методъ, который бы привелъ насъ къ самому принципу вещей, къ *волѣ*? Если бы человѣкъ былъ только мыслящее существо, то окружающій міръ явился бы ему какъ одно лишь представленіе. Но его корень находится въ этомъ мірѣ, онъ тамъ находится какъ *индивидъ*, т. е. что его знаніе, которое есть подставка міра, разсматриваемаго какъ представленіе, зависитъ отъ тѣла, котораго аффекты являются исходной точкой нашихъ воспріятій міра. Это тѣло для субъекта только мыслящаго, есть представленіе среди другихъ представленій, объектъ среди другихъ объектовъ: движенія и дѣйствія этого тѣла познаются субъектами только мыслящими, какъ перемѣны всѣхъ другихъ чувственныхъ объектовъ, и они имъ были бы также чужды, также непонятны, если бы ихъ значеніе не было имъ открываемо другимъ образомъ. Оно увидѣло бы, что его дѣйствія слѣдовали бы мотивамъ съ непреложной правильностію естественныхъ законовъ, какъ это бываетъ съ другими предметами, покоряющимися причинамъ различныхъ порядковъ. Оно также понимало бы введеніе мотивовъ какъ и связь всякаго слѣдствія съ причиной. Оно могло бы по своему произволенію называть силой, качествомъ или типомъ непонятную сущность своихъ дѣйствій,—но ничего другого оно бы не знало. Но это не такъ: существуетъ слово, объясняющее загадку субъекта познанія; это слово — *воля*. Это слово, и одно лишь это слово, даетъ ключь къ пониманію его и всякаго другаго феномена, открываетъ его смыслъ, указываетъ ему на тайную пружину его существа, его поступковъ, его движеній. Субъекту познанія, который, благодаря своей тожественности съ тѣломъ, существуетъ какъ индивидъ, это тѣло дано различными способами: какъ представленіе, или воспріятіе, какъ объектъ среди другихъ объектовъ и подчинено, какъ таковое, объективнымъ законамъ; въ то же время, оно—то̀, что всякій знаетъ непосредственно; и это-то именно и выражается словомъ воля. Всякій истинный актъ воли неизбѣжно есть въ то же время и движеніе тѣла; волевой актъ и дѣйствіе тѣла—не два состоянія, объективно различныя и связанныя фактомъ причинности; они — одно и то же явленіе, только разсматриваемое съ различныхъ сторонъ,—съ одной стороны непосредственно, и съ другой—въ умственномъ воспріятіи. Только вслѣдствіе размышленія дѣлать и хотѣть могутъ казаться различными; въ дѣйствительности они совершенно одинаковы. И такъ, основа нашего существа есть *воля*, а ея немедленное обнаруженіе есть *тѣло*.

Шопенгауэръ употребляетъ, какъ видитъ читатель, слово *воля*

въ исключительномъ значенiи; въ этомъ смыслѣ слова *воля* можетъ быть переведено приблизительно словомъ *сила*. Въ обыкновенномъ смыслѣ подъ волей понимается сознательный актъ; для Шопенгауэра, наоборотъ, воля—по существу безсознательна, и только случайно бываетъ сознательна. Онъ тщательно отличаетъ волю въ общемъ смыслѣ (Wille) отъ воли, опредѣляемой мотивомъ (Willkur).

„Я взялъ это слово *воля* за неимѣнiемъ другаго, лучшаго слова, какъ denominatio a potiori, придавая слову *воля* значенiе болѣе общее, чѣмъ то, которое оно имѣетъ въ обыкновенномъ языкѣ... До сихъ поръ не была подмѣчена существенная тожественность воли съ другими силами, дѣйствующими въ природѣ, различныя манифестацiи которыхъ принадлежатъ къ видамъ, которыхъ родомъ является воля. Всѣ эти силы были разсматриваемы какъ разнородныя. Вслѣдствiе этого не было и слова, которое выражало бы это новое понятiе. Я поэтому назвалъ этотъ родъ словомъ обозначающимъ самое высокое понятiе, согласно тому роду, который мы сознаемъ непосредственно въ себѣ, и который ведетъ насъ къ посредственному знанiю всѣхъ другихъ".

Такъ какъ воля лежитъ въ основѣ насъ и всѣхъ вещей, то ее нужно выдвинуть на первый планъ. Это мѣсто ей по праву принадлежитъ, хотя со времени Анаксагора это мѣсто было занято разумомъ. Въ книгѣ, пополняющей его главное сочиненiе, Шопенгауэръ помѣстилъ очень интересную главу о „Приматѣ воли" и о второстепенности принципа мысли, разсматриваемой съ точки зрѣнiя простого „мiрового явленiя". По Шопенгауэру, строго говоря, интеллектъ есть только третичное явленiе. Первое мѣсто принадлежитъ волѣ; второе — организму, который есть непосредственная объективацiя воли; третье мѣсто—мысли, являющейся только функцiей мозга, а слѣдовательно и организацiи.

Если мы станемъ внимательнѣе разсматривать съ какимъ неудержимымъ *стремленiемъ* вода течетъ внизъ, съ какой *настойчивостiю* магнитъ поворачивается къ сѣверу, съ какимъ страстнымъ *желанiемъ* желѣзо приближается къ нему, съ какимъ *порывомъ* два электрическiе полюса стремятся соединиться; если мы замѣтимъ съ какою быстротою образуется кристалъ, съ какою правильностiю формъ, съ какимъ явнымъ усилiемъ въ различныхъ направленiяхъ: если мы вспомнимъ съ какимъ *выборомъ* тѣла въ жидкомъ состоянiи *ищутъ* другъ друга, *бѣгутъ* другъ отъ друга, *соединяются* и *разъединяются;* если мы замѣтимъ, наконецъ, ту тяжесть, благодаря которой тѣло стремится къ земной массѣ, — то намъ не потребуется особенныхъ усилiй воображенiя, чтобы увидѣть, что то, что въ насъ преслѣдуетъ опредѣленную цѣль при свѣтѣ интеллекта, и то, что здѣсь есть лишь глухое, слѣпое, ограниченное, неизмѣнное стремленiе, — одно и то же, т. е. воля, сущность того, что есть и что обнаруживается. Механика, физика и химiя указываютъ на законы, слѣдуя которымъ, дѣйствуютъ такiя различныя силы, какъ непроницаемость, тяжесть, сцѣпленiе, упругость, теплота, свѣтъ, химическое сродство, электричество, магнитизмъ и пр., но они ничего не говорятъ намъ и ничего не могутъ сказать намъ относительно сущности этихъ силъ, которыя остаются необъяснимыми до тѣхъ поръ, пока мы не станемъ объяснять ихъ волей.

Со ступени на ступень, объективацiя воли, становясь все понятнѣе, обнаруживается въ растительномъ царствѣ, гдѣ явленiя связаны между собой не простой причиной, но *возбужденiемъ:* воля тѣмъ не менѣе остается силой безсознательной и слѣпой. Изъ этого не слѣдуетъ однако предполагать, что Шопенгауэръ принимаетъ нечувствительный переходъ отъ неорганическаго мiра къ органическому. Между ними, „демаркоцiонная линiя: абсолютно—живое и органическое — эквивалентныя понятiя". Онъ постоянно возмущается противъ нелѣпаго отрицанiя животной силы. Существенное различiе, находящееся, несомнѣнно, между животной силой и силами физико-химическими, заключается въ томъ, что эти послѣднiя могутъ входить въ тѣло, выходить изъ него, снова входить (магнитизмъ, электричество), между тѣмъ, какъ животная сила не имѣетъ этихъ свойствъ. Животная сила тожественна волѣ, которая одна и дѣлаетъ ее понятной. Что касается тѣхъ, которые неорганическимъ объясняютъ органическое, то они похожи на человѣка, который бы захотѣлъ освѣтить пространство мракомъ. Шопенгауэръ сводитъ къ волѣ всѣ стремленiя, обнаруживающiяся въ растительномъ царствѣ. Каждое растенiе имѣетъ свой опредѣленный характеръ, т. е. оно *хочетъ* извѣстнымъ образомъ: одно хочетъ влажной среды, другое—сухой, третье—возвышенной мѣстности; одно *стремится* къ свѣту, другое — къ водѣ. Ползующее растенiе ищетъ поддержки и пр. Всѣ эти существа обязаны этой низшей формой волѣ, которую Шопенгауэръ называетъ возбужденiемъ.

Царство животныхъ образуетъ высшую форму объективацiи воли. Когда въ своей эволюцiи воля достигаетъ до этой точки, когда индивидъ, представляющiй идею (родъ), не можетъ ассимилировать

пищу подъ вліяніемъ простого возбужденія, но, представляя болѣе сложный организмъ, принужденъ выбирать свою пищу, сохранять своихъ дѣтенышей, тогда движенія могутъ имѣть мѣсто лишь вслѣдствіе мотива; интеллектъ такимъ образомъ становится необходимостію. Тогда въ животномъ образуется или высшій гангліонъ, или мозгъ, дѣлающій возможными инстинктивныя операціи. „Итакъ, интеллектъ получаетъ свое начало въ самой волѣ; онъ принадлежитъ къ высшей степени ея объективаціи, въ качествѣ простого *механизма*, средства помощи для сохраненія индивида и рода. Интеллектъ возникаетъ вслѣдствіе того, что воля хочетъ жить и что очень сложная жизнь нуждается въ свѣтѣ. Но вмѣстѣ съ этимъ механизмомъ рождается одновременно и *міръ какъ представленіе* со всѣми своими формами, субъектомъ и объектомъ, временемъ, пространствомъ, причинностію, множественностію. Теперь міръ имѣетъ двѣ стороны. Будучи до сихъ поръ чистою волей, онъ теперь въ одно и то же время и представленіе, объектъ сознающаго субъекта. Воля перешла отъ мрака къ свѣту“.

Воля, какъ вещь въ себѣ,—внѣ времени, значитъ внѣ измѣненій, феномена, уничтожаемости. Ея образъ бытія есть вѣчное настоящее. Всякая смерть есть лишь видимость, всякое уничтоженіе—лишь иллюзія, животное боится смерти, но что это такое, оно не знаетъ въ точности; поэтому, каждый индивидъ довольствуется вѣчной продолжительностію рода, имѣетъ сознаніе самого себя, какъ существа вѣчнаго. У человѣка мы видимъ не то. Въ дѣйствительности, боязнь смерти независима отъ полнаго знанія. Она существуетъ у животнаго, хотя оно не имѣетъ о ней никакого понятія. Всякое родившееся существо приноситъ съ собой въ міръ эту болѣзнь. Своимъ источникомъ она имѣетъ волю, которая стремится жить. Во время нашего существованія, нами управляютъ двѣ иллюзіи: любовь и наслажденіе и боязнь смерти: воля слѣпая, но всемогущая пользуется этими иллюзіями, чтобы достигать своей цѣли. Если бы человѣкъ былъ однимъ лишь интеллектомъ, смерть была бы для него безразлична, а по временамъ — желательна. Но индивидуальное существованіе имѣетъ въ основѣ своей волю, какъ вещь въ себѣ, которой усиліе къ бытію и феномену образуетъ міръ; и это слѣпое стремленіе къ жизни также не отдѣлимо отъ воли, какъ тѣло неотдѣлимо отъ тѣла. Слѣдуетъ замѣтить также, что если бы нашъ страхъ уничтоженія былъ сознателенъ, то намъ бы слѣдовало бояться не только того ничто, которое слѣдуетъ за на-

шимъ бытіемъ, но и того ничто, которое ему предшествуетъ. А между тѣмъ, этого нѣтъ. Я страшусь *a parte post*, которое будетъ безъ меня; но я не вижу ничего ужаснаго въ безконечномъ *a parte ante*, которое было прежде меня.

Въ мірѣ феноменовъ, подчиненномъ формамъ времени, пространства и причинности, все, кажется, рождается и умираетъ. Но все это—одна лишь видимость. Все это—иллюзія, зависящая отъ интеллекта, существующая только благодаря интеллекту и исчезающая вмѣстѣ съ нимъ. Наше истинное существо и существо всякой вещи — внѣвременно; а тамъ, понятія рожденія и смерти не имѣютъ никакого смысла. Спиноза правъ, когда говоритъ, что мы чувствуемъ себя вѣчными: „Sentimus experimurque nos oeternos esse. Индивидъ умираетъ, родъ неистребимъ. Индивидъ есть выраженіе во времени рода, который внѣ времени. Родъ, который Шопенгауэръ называетъ идеей въ платоническомъ смыслѣ, представляетъ одну изъ формъ воли, какъ вещи въ себѣ. Въ этомъ смыслѣ онъ представляетъ то, что неразрушимо въ живомъ индивидѣ, подобно тому, какъ физико-химическія силы представляютъ то, что неразрушимо въ неорганической природѣ. Онъ заключаетъ въ себѣ все что есть, все что было, все что будетъ.

Воля, которая, взятая независимо отъ всего остального, есть лишь слѣпое и безсознательное желаніе жить, развившись въ неорганической природѣ, растительномъ царствѣ и царствѣ животномъ, достигаетъ въ человѣческомъ мозгу до яснаго сознанія самой себя. Тогда возникаетъ удивительный фактъ. Человѣкъ начинаетъ понимать, что реальность есть иллюзія, жизнь—страданіе, что для воли лучшее—отрицать самую себя, ибо въ этомъ случаѣ однимъ ударомъ уничтожаются и усиліе и страданіе, которыя отъ человѣка не отдѣлимы. И въ самомъ дѣлѣ, другой альтернативы нѣтъ: или нужно, чтобы воля, смотря серьезно на все, что ее окружаетъ, хотѣла бы теперь съ полнымъ знаніемъ того, чего она хотѣла до сихъ поръ безъ знанія, лишь въ качествѣ слѣпого аппетита, и чтобы она все болѣе и болѣе привязывалась къ жизни: это есть утвержденіе воли жизни (die Bejahung des Willens zum Leben),—или нужно, чтобы воля, наученная знаніемъ міра, прекратила бы свое хотѣніе и чтобы во всѣхъ явленіяхъ, которыя приглашаютъ ее къ дѣйствію, она находила не мотивъ къ дѣйствію, но задержки, чтобы такимъ образомъ достичь полной свободы посредствомъ покоя: это есть отрицаніе воли жизни (die ~~Bejahung~~ des Willens zum Leben).

Здѣсь мы вступаемъ въ центръ Востока. Всѣ философскія системы Индіи, ортодоксальныя и еретическія, начиная съ системы Веданты и кончая Сакія, имѣютъ одну лишь цѣль — освобожденіе. Это освобожденіе получается двумя нераздѣльными путями: наукой и бездѣятельностію. „Вслѣдствіе обманчивыхъ формъ *Майи* (иллюзіи) интеллектъ кажется одѣтымъ такимъ многообразіемъ формъ… но созерцаніе—подобно мечу, которымъ мудрые люди разсѣкаютъ связь дѣятельности, дѣлающую невольницей сознаніе".

Этотъ антитезъ хотѣнія жизни и отрицанія хотѣнія жизни, есть самый высокій пунктъ морали Шопенгауэра. Становясь на этотъ пунктъ, онъ судитъ и классифицируетъ человѣческіе поступки. На самой низменной ступени находится эгоизмъ, который есть не болѣе, какъ горячее утвержденіе воли, источникъ всего злаго и всего порочнаго. Игрушка ошибки, которая заставляетъ его принимать свою собственную личность за прочную реальность и міръ феноменовъ—за прочное существованіе,—эгоистъ всѣмъ жертвуетъ своему *я*. Поэтому жить въ этой формѣ крайняго индивидуализма значитъ не имѣть никакого нравственнаго характера. Для того, чтобы войти въ міръ нравственный, необходимо, напротивъ, признать что *я* есть ничто, что принципъ индивидуальности имѣетъ лишь призрачное значеніе, что многообразіе существъ имѣетъ въ своемъ корнѣ одно существо, что все, что есть—обнаруживаетъ волю. „Тотъ, кто призналъ это тожество всѣхъ существъ, не различаетъ себя отъ другихъ; онъ радуется ихъ радостями, онъ страдаетъ ихъ страданіями. Напротивъ того эгоистъ, дѣлающій различіе между собою и другими, признаетъ свою индивидуальность за единственно реальную, и практически отрицаетъ реальность другихъ". Такимъ образомъ, основаніемъ нравственности является симпатія или какъ тотъ же Шопенгауэръ говоритъ въ другомъ мѣстѣ,—состраданіе (Mitleid), милосердіе (Menchenliebe). „Состраданіе есть тотъ удивительный, таинственный фактъ, благодаря которому мы видимъ какъ демаркиціонная линія, которая, въ глазахъ разума, окончательно отдѣляетъ одно существо отъ другого, исчезаетъ и *не—я* становится какъ бы *я*. Одно лишь состраданіе есть реальная основа всякой свободной справедливости и всякаго истиннаго милосердія". Подобнымъ же образомъ, если справедливость считается первой изъ кардинальныхъ добродѣтелей, то потому, что она есть первый шагъ къ резигнаціи, ибо въ своей истинной формѣ она есть обязанность столь тяжелая, что тотъ, который предастъ себя ей вполнѣ, долженъ пожертвовать собою: она—средство отрицать себя и отрицать волю жизни. Такимъ образомъ состраданіе есть общій источникъ справедливости и милосердія, но оно не есть еще кульминаціонный пунктъ морали. Этотъ пунктъ достигается лишь полнымъ отрицаніемъ воли жизни, аскетизмомъ, такимъ какой практиковали святые угодники, анахореты. А высшая жизнь аскетизма есть добровольное и самое абсолютное цѣломудріе. „Подобно тому, какъ въ удовлетвореніи чувственнаго апетита утверждаетъ себя воля жизни индивида,—такъ аскетизмъ, задерживая удовлетвореніе этого апетита, отрицаетъ волю жизни и этимъ показываетъ, что вмѣстѣ съ жизнію этого тѣла, исчезаетъ и воля".

Эта мораль, какъ бы она ни казалась странною, предполагаетъ свободу. Но въ какой формѣ и въ какомъ смыслѣ?—Если бы воля не была свободна, то отрицаніе воли жизни было бы невозможно и міръ никогда не былъ бы освобожденъ отъ грѣха и страданія. Но примѣръ святыхъ угодниковъ всѣхъ временъ показываетъ намъ, что фактически это освобожденіе возможно. Свобода значитъ не мечта. Мечта—искать ее, какъ ищетъ толпа, въ мірѣ феноменовъ. „Свобода находится не въ дѣятельности, а въ существѣ" (Im esse nicht im operari liegt die Freiheit). Воля должна быть разсматриваема съ двухъ сторонъ: какъ вещь въ себѣ, и какъ феноменъ. Какъ вещь въ себѣ она свободна. „Этотъ міръ со всѣми своими феноменами есть объективація воли, которая сама по себѣ не есть ни феноменъ, ни идея, ни объектъ, но вещь въ себѣ, не подлежащая закону достаточнаго основанія, форма всякаго объекта, неподчиненная отношенію слѣдствія къ причинѣ; какъ таковая, она не знаетъ никакой необходимости, т. е. она свободна. Такимъ образомъ, понятіе о свободѣ, говоря строго, имѣетъ характеръ чисто отрицательный, ибо свобода заключаетъ въ себѣ лишь отрицаніе необходимости, т. е. отношенія причины къ слѣдствію, слѣдуя закону достаточнаго основанія". Но воля, какъ явленіе, какъ объектъ, роковымъ образомъ и неизбѣжно включена въ цѣпь причинъ и слѣдствій, цѣпь, которая не терпитъ никакого перерыва. Законъ природы, это—абсолютный детерминизмъ. Человѣкъ, какъ всякая другая часть природы, есть объективація воли, значитъ онъ подчиненъ этому закону. „Подобно тому какъ все въ природѣ имѣетъ свои свойства и качества, которыя подъ вліяніемъ опредѣленной акціи даютъ опредѣленную реакцію, и обнаруживаютъ характеръ предмета,—такъ и человѣкъ имѣетъ свой *характеръ*, котораго мо-

тивы, по необходимости, возбуждаютъ дѣйствія". Человѣкъ есть не только группа видимостей, соединенныхъ во времени и пространствѣ закономъ причинности; онъ—манифестація вещи въ себѣ, существо, и какъ таковое, имѣетъ въ ней свою реальность. По скольку онъ дѣйствуетъ (operari) онъ—только феноменъ, какъ и другіе, и какъ эти другіе, онъ—необходимость. По скольку онъ есть (esse), онъ—внѣ пространства, времени, причинности и всѣхъ формъ необходимости. Значитъ онъ свободенъ. Значитъ im esse nicht im operari liegt die Freiheit. Человѣкъ безусловно свободенъ, какъ вещь въ себѣ, въ своемъ свойствѣ сознанія, онъ—безусловная необходимость, какъ феноменъ, въ своемъ характерѣ эмпирическомъ. „Нравственная свобода не должна быть отыскиваема въ природѣ, но внѣ природы, она—метафична и невозможна въ мірѣ физическомъ. Вслѣдствіе этого, наши поступки необходимы, между тѣмъ каждый свободенъ какъ характеръ. Онъ—таковъ, ибо разъ на всегда онъ хочетъ быть такимъ. Ибо воля въ самой себѣ и по скольку она обнаруживается въ индивидѣ и составляетъ его первобытную и основную волю,—независима отъ всякаго знанія, потому что предшествуетъ ему. Она воспринимаетъ отъ знанія только мотивы, слѣдуя которымъ она развиваетъ послѣдовательно свою сущность, обнаруживается и дѣлается чувствительной: въ самой себѣ, находясь внѣ пространствѣ, она—непреложна. Но если поступки зависятъ отъ характера, который опредѣленъ разъ на всегда, то къ чему служитъ воспитаніе и правила? Шопенгауэръ въ этомъ случаѣ возвращается къ вопросу, поставленному еще Платономъ: можно-ли научиться добродѣтели? И рѣшаетъ его отрицательно, повторяя вмѣстѣ съ Сенекой, что нельзя научиться волѣ: velle non discitur.

Шопенгауэръ—одинъ изъ самыхъ оригинальныхъ пессимистовъ, какіе только встрѣчаются въ исторіи философіи. Онъ—пессимистъ въ основѣ, не только вслѣдствіе расположенія духа, какъ Вольтеръ и другіе, о которыхъ онъ упоминаетъ. Намѣренный парадоксъ никогда не достигъ бы такихъ живыхъ красокъ, такого неисчерпаемаго юмора. Онъ удивительно неисчерпаемъ относительно темы нашихъ страданій. Въ его умѣ—масса наблюденій, рѣшающихъ фактовъ, собранныхъ отовсюду; онъ постоянно цитируетъ поэтовъ всѣхъ временъ, начиная съ Гомера и Ѳеогниса и кончая „Гимномъ къ страданію" Ламартина и проклятіями Байрона. Онъ съ какимъ то жестокимъ наслажденіемъ развертываетъ передъ нами человѣческія

бѣдствія, точно онъ радъ тому, что міръ такъ ужасенъ. Но его пессимизмъ—не литературная дедукція, какъ у поэтовъ и проповѣдниковъ, это философское заключеніе. Его принципъ заключается въ слѣдующемъ: всякое наслажденіе имѣетъ характеръ отрицательный, одно лишь страданіе положительно. Тутъ Шопенгауэръ является, какъ и во многомъ другомъ, ученикомъ Канта, который въ своей „Антропологіи" утверждаетъ, что „страданіе должно предшествовать всякому наслажденію. И въ самомъ дѣлѣ, какое слѣдствіе будетъ имѣть легкая и быстрая игра жизни, которая однако не можетъ перейти извѣстной границы,—если это слѣдствіе не быстрая смерть отъ радости?" Но въ то время какъ Кантъ лишь слегка касается предмета, Шопенгауэръ старается доказать этотъ тезисъ, выводя его изъ основнаго положенія своей философіи. Все, что задерживаетъ волю мы называемъ страданіемъ, все что позволяетъ ей достигать своихъ цѣлей, мы называемъ удовлетвореніемъ, благомъ, радостію. Эти явленія радости и страданія, находясь въ зависимости отъ воли,—тѣмъ полнѣе, чѣмъ полнѣе воля. А такъ какъ всякое усиліе возникаетъ вслѣдствіе потребности, то до тѣхъ поръ пока эта потребность не удовлетворена, является страданіе, а когда она удовлетворена, то это удовлетвореніе не имѣя возможности продолжаться, замѣняется новой потребностію и новыми страданіями. Такимъ образомъ желать значитъ страдать, а жить значитъ желать, поэтому и самая жизнь по существу своему есть страданіе. Жизнь—это вѣчная охота, въ которой существа, попеременно охотники или жертвы охоты, дерутся изъ за лохмотьевъ ужаснѣйшей вещи; война всѣхъ противъ всѣхъ; нѣчто въ родѣ естественной исторіи страданія, слѣдующимъ образомъ резюмирующейся: желать безъ поводовъ, всегда страдать, всегда бороться, потомъ умереть, и такъ далѣе, изъ вѣка въ вѣкъ, до тѣхъ поръ, пока кора нашей планеты не растрескается въ куски. Нашъ міръ въ дѣйствительности есть худшій изъ міровъ; оптимизмъ есть кричащая нелѣпость, придуманная „профессорами философіи".

Если міръ такъ ужасенъ, то лучше не существовать. Но къ какому средству прибѣгнуть, чтобы достичь этого уничтоженія? Самоубійство?

— Нѣтъ. Самоубійство, вмѣсто того, чтобъ быть отрицаніемъ хотѣнія жизни, есть одно изъ самыхъ энергическихъ утвержденій воли. Человѣкъ, прибѣгающій къ самоуничтоженію, въ дѣйствительности, хочетъ жить; единственная вещь, которой онъ не

хочетъ, есть страданіе. Единственное действительное средство достигнуть уничтоженія есть *знаніе*. Мы видѣли, какъ воля, достигая въ человѣкѣ полнаго самосознанія, имѣетъ передъ собой слѣдующій родъ альтернативы: утверждать жизнь и увѣковѣчивать страданіе или отрицать жизнь и достичь покоя. Если воля выберетъ самоотрицаніе, то мы вступаемъ въ „царство благодати", какъ говорятъ мистики, въ міръ по истинѣ нравственный, въ которомъ добродѣтель начинается состраданіемъ, оканчивается аскетизмомъ и достигаетъ полнѣйшаго освобожденія, *нирваны*. Буддисты опредѣляютъ нирвану какъ „отрицаніе объекта познаваемаго и познающаго субъекта; полная пустота не только всякаго знанія, но и всякихъ идей". Буддисты, говоритъ Шопенгауэръ, употребляютъ вполнѣ правильно терминъ чисто отрицательный нирваны, которая есть отрицаніе этого міра (Sansara). Если нирвану опредѣлять какъ ничто, то это будетъ значить только, что Сансара не содержитъ никакого элемента, который бы могъ послужить къ опредѣленію или къ постройкѣ нирваны. Значитъ, когда, благодаря симпатіи, состраданію, человѣкъ пойметъ существенное тожество всѣхъ существъ, уничтожитъ всякій обманчивый принципъ индивидуализаціи, узнаетъ себя во всѣхъ существахъ и всѣ существа въ себѣ, когда онъ будетъ отрицать свое тѣло путемъ аскетизма и броситъ всякое желаніе, тогда возникнетъ „эвтаназія" воли, состояніе совершеннаго индиферентизма, въ которомъ субъектъ и объектъ исчезаютъ, въ которомъ нѣтъ ни воли, ни представленія міра.

Философія Шопенгауэра есть философія воли. Благодаря этому онъ является однимъ изъ главныхъ представителей общаго теченія, которое характеризуетъ метафизику XIX столѣтія въ самыхъ оригинальныхъ своихъ чертахъ и которая заключается въ исканіи окончательнаго объясненія не въ разумѣ, а въ волѣ. Бѣглый взглядъ на исторію философіи убѣждаетъ безъ труда, что разумъ играетъ въ ней главную роль. Даже Индія не является въ этомъ отношеніи исключеніемъ. Въ Греціи эта тенденція достигла высшей точки своего развитія въ Платонѣ, который все сводитъ къ идеѣ, единственному принципу знанія и бытія. И хотя *актъ* Аристотеля впослѣдствіи становится *силой* у стоиковъ, но въ этомъ нельзя усмотрѣть что либо, что бы напоминало подчиненіе разума волѣ. Тоже самое мы видимъ и у новѣйшихъ мыслителей. За исключеніемъ Лейбница, который возобновляетъ традиціи Аристотеля, Декартъ и всѣ тѣ, кто вышелъ изъ его школы—идеалисты,

подобно Мальбраншу и Спинозѣ, или эмпирики, подобно Локку и его школѣ,—всѣ прежде всего заняты фактами разума. Новая философія начинается съ Канта. Показавъ въ своей „Критикѣ чистаго разума", что способность познанія имѣетъ опредѣленные границы, что она имѣетъ смыслъ лишь въ области опыта, что ея принципы—только регуляторы, онъ пришелъ къ заключенію, что такъ какъ разумъ не въ состояніи познать абсолюта, то необходимо разъ на всегда отказаться отъ этой попытки и искать другого пути. Настаивая въ то же время на томъ, что истинно нравственный поступокъ не долженъ имѣть чего либо общаго съ чувственнымъ элементомъ и слѣдовательно долженъ быть независимъ отъ всякаго матеріальнаго условія, Кантъ открылъ „узкую дверь", которая одна только и позволяетъ хоть сколько нибудь проникнуть въ высшій міръ. Фихте, Шеллингъ (въ своей послѣдней манерѣ) послѣдовали за нимъ. Менъ де Биранъ, отъ котораго исходитъ французскій спиритуализмъ, является съ философіей воли; наконецъ, въ Англіи мыслители, исходя изъ совершенно отличныхъ точекъ зрѣнія, были принуждены признать господствующую важность за понятіемъ силы. Самый сильный толчекъ въ этомъ отношеніи далъ Шопенгауэръ, и въ этомъ заключается его заслуга.

2.

Гартманъ.

Лучшимъ доказательствомъ того, что пессимизмъ въ своей крайней формѣ не есть лишь модное явленіе, а представляетъ собою выраженіе эпохи,—можетъ служить „Философіи Безсознательнаго" Эдуарда Гартмана. Онъ родился въ Берлинѣ въ 1842 г. Будучи въ гимназіи онъ много занимался математикой, но древнія языки и исторія не давались ему. „Я думаю,—говоритъ онъ въ своей автобіографіи,—что историческое чутье вообще не дается юности". Только впослѣдствіи онъ почувствовалъ влеченіе къ исторіи, когда пантеизмъ Гегеля научилъ его тому, „что Логосъ живетъ и дѣйствуетъ въ историческихъ герояхъ и господствуетъ, благодаря имъ". Отвращеніе къ древнимъ языкамъ отдалило Гартмана также и отъ университета. Въ 1858 г. онъ поступилъ въ берлинскую артиллерійскую школу, но въ этой школѣ онъ тоже все время посвящалъ изученію философіи. Въ 1864 г. онъ былъ

произведенъ въ офицеры, но по разстроенному здоровью вышелъ въ отставку. Нѣкоторое время онъ думалъ, что его призваніе—живопись и музыка, но замѣтивъ, что въ области искусства у него нѣтъ творчества, Гартманъ оставилъ мысль посвятить себя искусству и исключительно занялся философіей. Съ 1858 г. онъ началъ писать, но только въ 1869 году вышло его капитальное сочиненіе: „Philosophie des Unbewussten“.—Съ тѣхъ поръ Гартманъ живетъ въ Берлинѣ. Примѣняя къ жизни свое ученіе онъ вознамѣрился оправдать своею жизнію практическое значеніе эволюціонисткаго пессимизма, т. е. друга живой дѣятельности и прогресса, которыми онъ надѣется замѣнить буддійскій пессимизмъ и квіетизмъ Шопенгауэра. Онъ женился, счастливъ въ своей семейной жизни и своимъ примѣромъ доказываетъ, что пессимизмъ не есть „Философія отчаянія“. „Въ моей семейной жизни,—говоритъ онъ въ своей автобіографіи,—моя дорогая жена, сознательная подруга моихъ идеальныхъ стремленій... представляетъ элементъ пессимистическій. Въ то время, какъ я защищаю эволюціонистскій оптимизмъ, она скептически относится къ прогрессу. У нашихъ ногъ играетъ съ собакой красивый, цвѣтущій ребенокъ. Онъ уже возвысился до сознанія, которымъ Фихте надѣляетъ свое *я*, но говоритъ объ этомъ *я*, какъ и Фихте, пока только въ третьемъ лицѣ. Наши родственники, а также не большой кружокъ избранныхъ друзей раздѣляютъ съ нами наши радости и наши размышленія. Одинъ изъ этихъ друзей—философовъ говоритъ о насъ: „Если вы хотите видѣть довольныя и радостныя лица, — отправляйтесь къ пессимистамъ“.

Самъ Гартманъ показалъ, въ одномъ мѣстѣ своего капитальнаго труда, что основы его философіи далеко не новы. Принципъ Безсознательнаго въ сущности есть принципъ нѣмецкой метафизики XIX вѣка,—у Фихте, Гегеля, Шеллинга, не говоря уже о Шопенгауэрѣ. Представительная дѣятельность индивидуальныхъ субстанцій Гербарта есть также дѣятельность по преимуществу безсознательная. Что же касается относительнаго Безсознательнаго, то оно очень напоминаетъ Лейбницевскіе „малыя представленія“. Въ физической жизни, въ функціяхъ органовъ чувствъ это относительное Безсознательное было указано современными физіологами,—Гельмольцемъ, Вундтомъ, Цельнеромъ, Моудсли. Такимъ образомъ, появились новыя положительныя и неожиданныя доказательства тому ученію, которое проповѣдывалъ Шеллингъ и Гегель, основываясь на эстетическомъ чувствѣ, на исторіи и на логической мысли. Кромѣ того, необходимо замѣтить, что пантеизмъ Гартмана составляетъ какъ бы сущность всей философской мысли Германіи, что концепція логической роли Идеи заимствована ими у Гегеля, слѣпые волевые акты—у Шопенгауэра, что наконецъ Гартмановскій дуализмъ двухъ принциповъ одной абсолютной Субстанціи находится въ зародышѣ въ ученіи, проповѣдываемомъ Шеллингомъ подъ конецъ его жизни.

Гартманъ думаетъ, что философія во всѣ времена есть лишь синтезъ научныхъ познаній. По мнѣнію Платона, философія есть συνπτιχός,—она схватываетъ вещи въ ихъ отношеніяхъ и стремится выдѣлить изъ нихъ единство, но въ то время какъ идеалистъ надѣется достичь этого единства, не обращая вниманія на факты; въ то время, какъ эмпирикъ погружается въ детали и забываетъ цѣли,—истинный философъ, какъ напримѣръ Лейбницъ или Кантъ, не пренебрегаютъ ни фактами, ни обобщеніями, не жертвуютъ ни частнымъ для общаго, ни формой для матеріи. Для Гартмана, истина и красота системы заключается въ тѣсномъ единеніи идеала и реальности. Поэтому и методъ Гартмана имѣетъ характеръ индуктивный. Онъ обращаетъ преимущественно вниманіи на ту безсознательность въ дѣятельности природы, которую можно подмѣтить въ цѣлебной силѣ природы, въ инстинктахъ, въ половой любви, въ чувствѣ, въ художественномъ творчествѣ, въ языкѣ, въ мышленіи и пр. Въ основѣ всѣхъ этихъ явленій Гартманъ видитъ особаго рода дѣятеля, дѣйствующаго по цѣлямъ, хотя и безсознательно. На этомъ основаніи онъ называетъ этого дѣятеля Безсознательнымъ. Это безсознательное — то же самое, или приблизительно то же самое, что абсолютная идея Гегеля, абсолютное у Фихте, Субстанція Спинозы, вещь въ себѣ Канта. Оно—единственный индивидъ или вселенская душа. Это Безсознательное есть Благо, и міръ, имѣющій свое основаніе въ немъ, есть лучшій изъ міровъ, т. е. онъ устроенъ самымъ лучшимъ образомъ, но жизнь тѣмъ не менѣе есть величайшее зло. Это зло гнѣздится въ неизбѣжной иллюзіи человѣка, иллюзіи, существующей въ трехъ формахъ,—надежды на счастіе въ этомъ мірѣ, надежды на блаженство въ будущемъ и надежды на прогрессъ и счастіе рода.

Съ этой точки зрѣнія матерія не есть та инертная, безжизненная масса, о которой свидѣтельствуютъ намъ органы нашихъ чувствъ; она разрѣшается въ духъ, т. е. въ дѣятельность и въ

идею; она—функція Безсознательнаго, въ которой мы находимъ, какъ и во всѣхъ другихъ обнаруженіяхъ существа, ассоціацію безсознательной воли съ безсознательнымъ представленіемъ. Современная наука опредѣляетъ атомы какъ недѣлимыя точки, какъ безконечно малыя центры силъ. Какъ бы мы ни разсматривали атомы,—какъ атомы, состоящіе изъ матеріи, или какъ атомы состоящіе изъ эфира, одни—дѣйствующіе по притяженію, другіе—по отталкиванію, во всякомъ случаѣ нѣтъ возможности предположить, что атомы имѣютъ какое-либо протяженіе. Матеріалисты старающіеся связать силу съ протяженіемъ забываютъ, что атомы имѣющіе протяженіе невозможно разсматривать какъ недѣлимые центры, точки приложенія механическихъ силъ, какъ того требуетъ математика. Съ другой стороны непонятно какимъ образомъ притяженіе и отталкиваніе могли бы дѣйствовать въ атомахъ чисто механическихъ. Слѣдовательно, въ атомахъ мы неизбѣжно принуждены предположить дѣятельность, а съ дѣятельностію неизбѣжно соединяется понятіе о волѣ—значитъ и о преслѣдуемой цѣли, сознательной или безсознательной. Поэтому, атомы индивиды,—низшіе формы дѣятельности безсознательнаго, но въ то же время и основы чувственной реальности. Эту теорію Гартманъ называетъ динамическимъ атомизмомъ и видитъ въ ней не только выраженіе выводовъ современной науки, но также и заключеніе современной умозрительной философіи. Раціональная физика не можетъ обойтись безъ гапотезы атомовъ; метофизика не можетъ ихъ разсматривать, какъ начала, лишенныя мысли и воли.

И такъ атомъ представляетъ низшую степень индивидуальности. Но что такое индивидъ? Это—бытіе, въ которомъ встрѣчаются пять единствъ: 1) единство въ пространствѣ (форма); 2) единство во времени (продолжительность дѣйствія); 3) единство причины (внутренней): 4) единство цѣли; 5) единство взаимности дѣйствія между различными частями (по скольку, конечно, существуютъ различныя части). При такомъ опредѣленіи, атомъ есть самый совершенный индивидъ, потому что въ немъ мы находимъ недѣлимое единствъ во времени и пространствѣ и дѣятельность самую простую. Растительная и животная клѣточка заключаетъ уже въ себѣ различные матеріальные элементы и поддерживаетъ свое формальное единство только возобновленіемъ своихъ частей. Различныя части организма, возникающія болѣе при взаимодѣйствіи клѣточекъ, и являющіяся въ формахъ тканей, органовъ и пр. суть индивиды все

болѣе и болѣе сложные, единства коллективные, отличающіеся другъ отъ друга веществомъ, мѣстомъ, продолжительностію, формой и функціей въ организмѣ. Растеніе, животное выражаютъ уже единства безконечно большей сложности. Наконецъ, міръ есть индивидъ, включающій всѣ другіе индивиды; а единое, феноменальное выраженіе котораго есть міръ,—есть единство вѣчное, абсолютное.

Среди индивидивъ, всѣ ли индивиды надѣлены сознаніемъ? И если нѣтъ, то гдѣ кончается сознаніе? Что такое это таинственное свойство, дѣлающее каждый индивидъ отдѣльнымъ міромъ, въ то время какъ въ мірѣ физическомъ все связано непреложнымъ единствомъ,—свойство, благодаря которому міръ какъ бы отражается частично, столько разъ сколько индивидовъ, и однакоже такъ, что ни въ каждомъ изъ этихъ индивидовъ, ни во всѣхъ вмѣстѣ конечныхъ сознаніяхъ, міръ тѣмъ не менѣе не достигаетъ представленія, адекватнаго самому себѣ? Существуетъ ли внѣ конечныхъ индивидовъ высшее сознаніе, въ которомъ реализуется полнѣйшая гармонія мысли и бытія?—Сознаніе не есть постоянное состояніе, а дѣятельность. Оно есть результатъ физіологическихъ условій. Въ конечномъ анализѣ Гартманъ выводитъ сознаніе изъ столкновеній функцій безсознательныхъ, или изъ столкновеній силъ природы, а такъ какъ всѣ индивиды, атомистичекіе или органическіе, суть не болѣе какъ функціи и силы этого рода, то казалось бы вездѣ изъ ихъ взаимныхъ столкновеній должно возникать сознаніе. И дѣйствительно, Гартманъ, склоненъ видѣть сознаніе въ атомахъ, какъ и въ другихъ индивидахъ; но въ этомъ отношеніи онъ не высказывается категорически. Взамѣнъ этого, онъ рѣшительно признаетъ сознаніе тамъ, гдѣ есть нервное вещество или просто протоплазма. Размѣръ сознанія зависитъ отъ степени общенія между собой элементовъ нервной массы, и въ дѣйствительности причина единства сознанія есть легкость общенія нервныхъ молекулъ между собой. Если бы два мозга могли быть соединены между собой проводниками, какъ соединены два полушарія одного и того же мозга, то мы имѣли бы одно лишь сознаніе; по мнѣнію Гартмана, нѣтъ степеней въ сознаніи, но оно можетъ имѣть болѣе или менѣе богатое содоржаніе, по степени памяти, вниманія, сравненія, опытности. Такимъ образомъ онъ отличаетъ простое сознаніе отъ самосознанія, отъ сознанія личности, или отъ полнаго самосознанія. Если единое не участвуетъ въ сознаніи, то только потому, что въ немъ нѣтъ условій необходимыхъ для возникновенія сознанія.

Безсознательное, находимое нами вездѣ въ основѣ органическихъ процессовъ, встрѣчается точно также и во всѣхъ явленіяхъ духовной жизни. Строго придерживаясь индуктивнаго метода Гартманъ и здѣсь анализируетъ различныя проявленія духовной жизни съ цѣлью выдѣлить изъ нихъ элементъ безсознательнаго. Особенно интересны въ этомъ отношеніи главы посвященныя любви. Большинству интересующихся философіей хорошо извѣстна „метафизика любви“ Шопенгауэра. Гартманъ развиваетъ эти идеи Шопенгауэра съ большимъ талантомъ и съ истинно философской проницательностію. Онъ приходитъ къ заключенію, что безсознательное управляетъ всѣми инстинктами, въ качествѣ безсознательной воли и безсознательнаго представленія, т. е. въ качествѣ воли, преслѣдующей безсознательную цѣль, а эта цѣль, по отношенію къ инстинкту любви, воли и вообще по отношенію ко всѣмъ инстинктамъ, есть сохраненіе рода путемъ полового подбора между индивидами.

Отъ склонностей или вѣрнѣе отъ предрасположеній Гартманъ переходитъ къ чувствительности. Въ чувствѣ обыкновенномъ мы различаемъ два элемента,—аффектъ и идею. Наслажденія и страданія бываютъ различны, каждое отдѣльно, по степени, но не по качеству. Наслажденіе и страданіе—не болѣе какъ эхо удовлетвореній и препятствій незнающей себя воли. Эта теорія, объясняющая тожество наслажденія или страданія во всѣхъ формахъ, позволяетъ понять таинственное происхожденіе ощущеній и чувствъ. Такъ, пріятныя ощущенія, зависящія отъ возбужденія; непріятныя ощущенія, зависящія отъ какихъ либо разстройствъ въ органической жизни, передающіяся нервнымъ токомъ въ большой мозгъ, органъ сознанія,—передаютъ въ мозгъ удовлетворенія и препятствія воли низшихъ нервныхъ центровъ, но эта воля безсознательна для мозговаго центра. Точно также, случается, что мы испытываемъ удовольствіе дѣлать что нибудь такое, что мы сознательно и впередъ порицаемъ и къ чему какъ бы чувствуемъ антипатію. Не представляетъ ли этотъ примѣръ лучшее доказательство того, что наша воля преслѣдуетъ въ дѣйствительности не тѣ цѣли, которыя приписываются ей нашимъ сознаніемъ? Таинственность нашихъ ощущеній, трудность анализировать ихъ, зависятъ отъ того, что идеи, составляющія содержаніе воли, также безсознательны, какъ и эта послѣдняя.

Эстетическое наслажденіе также необъяснимо для сознанія,

какъ и ощущеніе звука, обонянія, цвѣта и пр. Эстетическое наслажденіе и эстетическое творчество могутъ быть объяснены только вмѣшательствомъ Безсознательнаго. Геній тѣмъ только и отличается отъ простого таланта, что онъ извлекаетъ все свое содержаніе изъ Безсознательнаго. Только этимъ путемъ и могутъ быть объяснены жизнь и единство произведенія искусства. Но вліяніе безсознательнаго замѣтно не только въ произведеніяхъ генія, оно замѣтно и въ произведеніяхъ простаго таланта. Ассоціаціи идей, которыя мы встрѣчаемъ въ воображеніи талантливаго человѣка или просто умнаго,—не болѣе, какъ внушенія Безсознательнаго, которое, среди безчисленнаго множества отношеній, нужныхъ сознательной волѣ, открываетъ тѣ отношенія, которыя лучше другихъ соотвѣтствуютъ ей. Въ концѣ концовъ для Гартмана эстетическое сужденіе, также какъ и эстетическое творчество всецѣло возникаютъ благодаря безсознательнымъ процессамъ, одинъ лишь результатъ которыхъ достигаетъ сознанія въ чувствѣ прекраснаго. Если эстетическій анализъ въ состояніи перевести эти безсознательные процессы на процессы сознательные, т. е. привести ихъ къ понятіямъ дискурсивной мысли, то не лучшее ли это доказательство того, что эстетическая дѣятельность Безсознательнаго пронизана, такъ сказать, логикой, что прекрасное однимъ словомъ есть спеціальное обнаруженіе идеи логической, но безсознательной?

Очень любопытны идеи Гартмана о мистицизмѣ и исторіи. Мистицизмъ, по его мнѣнію, есть внезапное проявленіе Безсознательнаго, и этому проявленію мы обязаны чувствами, мыслями, желаніями, наполняющими въ извѣстный моментъ наше сознаніе. Самые обыкновенные процессы психической жизни, всякаго рода инстинкты, данныя эстетическаго воображенія—все это, въ этомъ смыслѣ, не болѣе, какъ мистическіе продукты. Въ особенности важны тѣ внушенія сознанія, которыхъ смыслъ и содержаніе мистичны,—чувство единства моего *я* и абсолютное. Въ нихъ-то, главнымъ образомъ, гнѣздится религіозное чувство и философское созерцаніе. Дѣло философіи—привести въ сознаніе и очистить эти вдохновенія религіознаго мистицизма. Исторія, въ свою очередь, указываетъ намъ на процессъ, который не можетъ быть результатомъ сознательной воли индивидовъ, такъ какъ большинство ихъ стремятся къ созданію только личнаго своего благосостоянія и, полагая, что работаютъ исключительно въ личныхъ интересахъ, они въ дѣйствительности работаютъ въ интересахъ общаго про-

гресса. Исторія во всѣхъ своихъ формахъ, исторія цивилизаціи и, въ особенности, исторія философіи—лучшее и самое блестящее доказательство этой истины. Заслуга Гегеля заключается въ томъ, что онъ съумѣлъ выдвинуть на первый планъ торжествующую логику, управляющую эволюціей событій. Средства, съ помощью которыхъ какая-либо опредѣленная форма идеи реализуется въ извѣстный періодъ—двухъ родовъ: либо инстинктивный импульсъ охватываетъ массы, либо появляются геніи, которые указываютъ цѣль и расчищаютъ дорогу. Государство, церковь, общество—только орудія общаго прогресса, который совершается посредствомъ развитія и усовершенствованія мозга. Всякій прогрессъ мысли соотвѣтствуетъ матеріальному усовершенствованію органа мысли.

Мы уже сказали, что Гартманъ—пессимистъ; въ существованіи, въ жизни онъ видитъ одни лишь несчастія. Въ этомъ отношеніи онъ ссылается на Платона, сказавшаго, что смерть лучше жизни, если бы она была отсутствіемъ всякаго сознанія, на Канта, на Фихте, на Шеллинга. Гартманъ утверждаетъ, что если бы предложили человѣку начать снова жизнь, то ни одинъ не согласился бы на это. Затѣмъ онъ старается доказать, что счастіе—не болѣе, какъ иллюзія. Организація вселенной есть самая мудрая и лучшая изъ всѣхъ возможныхъ организацій, и все таки жизнь есть страданіе и несчастіе. Это значитъ, что если природа, причина міра (его сущность) были опредѣлены высшимъ разумомъ, то самый фактъ ея существованія можетъ быть приписанъ началу совершенно чуждому разуму; это начало можетъ быть только волей. Физическій атомъ есть притягательная сила; то, что онъ есть и какъ онъ есть, т. е. притяженіе, дѣйствующее по опредѣленному закону,—вотъ что принадлежитъ Идеѣ. Фактъ его существованія, его реальность, его сила—вотъ что принадлежитъ Волѣ. Міръ, разсматриваемый такъ какъ онъ есть, есть Идея Безсознательнаго. Воля по сущности есть принципъ совершенно чуждый разуму (т. е. алогичный), но какъ только этотъ принципъ начинаетъ дѣйствовать, слѣдствія его хотѣнія дѣлаютъ его принципомъ враждебнымъ разуму (антилогичнымъ), потому что онъ стремится къ противоположному тому, чего онъ въ дѣйствительности хочетъ, т. е. стремится къ страданію. Такимъ образомъ, все дѣло разума—исправить ошибку неразумной воли. Безсознательная Идея, конечно, не представляетъ себѣ Волю, какъ Волю, но отрицательно, какъ отрицаніе принципа логическаго или какъ собственный свой предѣлъ, т. е.

какъ принципъ алогическій. Но, какъ Идея, она не имѣетъ никакой власти надъ Волей, потому что она не можетъ ей противопоставить никакой собственной силы. Она, если можно такъ сказать, принуждена прибѣгнуть къ хитрости; она пользуется ослѣпленіемъ Воли; она дѣлаетъ содержаніе такимъ, что это хотѣніе, отражаясь въ самомъ себѣ, какъ индивидуализація, приходитъ въ столкновеніе съ самимъ собой и такимъ образомъ даетъ начало сознанію. Другими словами, Идея заставляетъ Волю создать независимую силу, способную противодѣйствовать Волѣ. Наша цѣль, такимъ образомъ, совершенно ясна: мы должны противопоставить наши воли этой неразумной, алогической Волѣ, которая упорствуетъ въ хотѣніи жизни,—съ тѣмъ, чтобы она перешла къ первоначальному своему безразличію. Это заключеніе противорѣчитъ шопенгауэровскому аскетизму и нирванѣ. „Воля для Шопенгауэра есть Εν παι πᾶν, единственная сущность міра. Индивидъ—не болѣе, какъ субъективная видимость и даже не объективный феноменъ Сущности". И такъ, заключаетъ Гартманъ, дѣло не въ томъ, чтобы перейти къ безразличію, къ нирванѣ, а въ томъ, чтобы ускорить процессъ міра, его завершеніе, которое будетъ уничтоженіемъ его. „Само собой разумѣется, что мы можемъ говорить только о человѣчествѣ. Первое необходимое условіе заключается въ томъ, чтобы самая значительная часть сознанія, встрѣчающаяся въ мірѣ, была сосредоточена въ человѣчествѣ, необходимо, чтобы отрицательная часть воли въ человѣчествѣ превосходила сумму всей воли, обнаруживающейся въ природѣ органической и неорганической,—съ тѣмъ, чтобы посредствомъ отрицанія хотѣнія жизни, всякое хотѣніе жизни было окончательно уничтожено. Второе условіе заключается въ томъ, чтобы человѣчество безусловно прониклось безуміемъ хотѣнія и несчастіемъ существованія... Третье условіе заключается въ томъ, чтобы народы земного шара вдругъ и одновременно могли принять общее рѣшеніе. Относительно этого пункта, выполненіе котораго зависитъ отъ усовершенствованія и примѣненія открытій науки,—воображеніе не стѣснено ни какимъ предѣломъ".

Въ заключеніе этой характеристики, приводимъ слова Ибервега-Гейнце („Исторія Новой Философіи" въ переводѣ г. Колубовскаго, стр. 455), опредѣляющія мѣсто Гартмана въ новѣйшей философіи: „Отъ Гегеля Гартманъ отличается тѣмъ, что стремится избѣгнуть односторонняго интеллектуализма и признаетъ за конечными индиви-

дами и ихъ жизнію большее право на удовлетвореніе (см. Гартманъ, „Мое отношеніе къ Гегелю“ въ „Philosophische Monatshefte, 24, 1888, стр. 316—341). Отъ Шопенгауэра онъ отличается тѣмъ, что отвергаетъ исключительную субъективность пространства, времени и категорій, со всѣми ея послѣдствіями; далѣе тѣмъ, что для объясненія матеріи предлагаетъ атомистическій динамизмъ; затѣмъ утвержденіемъ, что то, что намъ является въ качествѣ мозга, не есть достаточная причина интеллекта вообще, а только условіе для формы явленія, и наконецъ тѣмъ, что отвергаетъ возможность индивидуальнаго отрицанія воли, со всѣми ея квіетически-аскетическими послѣдствіями (см. Гартманъ, „Мое отношеніе къ Шеллингу“, въ „Philosophische Fragen der Gegenwart, 11). Метафизическій верхъ системы Гартмана ближе всего стоитъ къ ученію о принципахъ въ положительной философіи Шеллинга, но у Гартмана приводитъ къ міровоззрѣнію, совершенно отличному отъ міровоззрѣнія Шеллинга. Ученіе Гартмана считаетъ міръ, если можно такъ выразиться, какъ бы за дѣтище благородной матери, идеи, и плохого отца, пустого хотѣнія. Это хотѣніе похоже, употребляя образъ, приведенный Гартманомъ въ одномъ письмѣ, на демона, который, вслѣдствіе невѣрнаго шага осужденъ на проклятіе вѣчныхъ бѣдствій и можетъ быть искупленъ не черезъ самого себя, а черезъ „вѣчно женственное“ (идея), которое отдастся ему и, перенося вмѣстѣ съ нимъ его мученія, проясняетъ его и возвышаетъ къ небу. Въ своей материнской заботливости идея даетъ несчастному существу, міру, всѣ тѣ благородные дары, которыми она въ состояніи облегчить ему его жребій. Если она не можетъ избавить его отъ необходимости участвовать здѣсь въ суровой борьбѣ развитія, то все-таки для него остается искупленіе въ уничтоженіи воли, въ отсутствіи удовлетворенія и страданія, въ нирванѣ. Противъ самихъ приведенныхъ предположеній можно направить вопросъ: какъ „логическая идея“ можетъ существовать въ качествѣ prius—будь то хотя бы только prius внѣ времени — духа и „воля“ въ качествѣ prius вещей міра, которыя мы только и знаемъ, какъ носителей этой воли? Здѣсь олицетворены отвлеченія субъекта такимъ образомъ, котораго, конечно, нельзя оправдать“.

ФЕНОМЕНИЗМЪ.

Джонъ Стюартъ Милль.

Милль родился въ Лондонѣ въ 1806 г. и былъ сыномъ извѣстнаго англійскаго философа Джемса Милля, который сильно вліялъ на развитіе своего сына. Послѣ долгаго пребыванія во Франціи онъ, въ 1823 году поступилъ на службу въ Indian Hause, какъ clerk in the examiner's office. Тогда же онъ подружился съ извѣстнымъ историкомъ Джорджемъ Гротомъ. Въ домѣ Грота образовалось нѣчто въ родѣ Академіи, главными членами которой были Рикардо, Макъ-Кюлохъ, Джонъ Смитъ, поэтъ Томасъ Кембель, лордъ Бентликъ. Самыми обычными предметами преній были: „Анализъ“ Джемса Милля, книга Гартли о „Человѣкѣ“ и логика. Молодой Милль принималъ горячее участіе въ этихъ преніяхъ. Знаменитый Бентамъ, другъ его отца, поручилъ Джону Стюарту Миллю приготовить къ печати рукопись его книги „Rationale of judical evidence“ и эта книга появилась въ 1827 году съ замѣчаніями и нѣсколькими добавочными главами Джона Стюарта Милля. Въ Indian Hause онъ служилъ до 1858 года. Съ 1865 по 1868 году онъ былъ членомъ Палаты общинъ. Съ тѣхъ поръ онъ жилъ частнымъ человѣкомъ, посвящая все свое время исключительно философіи. Главныя сочиненія Милля относящіяся къ философіи суть: „Система Логики дедуктивной и идуктивной“ (1843), переведенная на русскій въ 1878 г. (изданіе Вольфа), „Утилитаріанизмъ“ (1864), „Огюстъ Контъ и позитивизмъ“ (1865), „Разсмотрѣніе философіи Гамильтона“ (1869), „Dissertations and discussions“ (1867 г.). Джонъ Стюартъ Милль умеръ въ 1878 году, въ Авиньонѣ.

Обыкновенно Джона Стюарта Милля считаютъ позитивистомъ; это справедливо, но только отчасти. Въ сущности Милль для нашего время является однимъ изъ главныхъ представителей той англійской философской школы, которая въ лицѣ Джемса Милля, Юма, Беркли, Гартли всегда стремилась сдѣлать изъ психологіи науку опытную. Что же касается до позитивизма, то Милль былъ пораженъ нѣкоторыми общими взглядами Огюста Конта на ходъ историческаго развитія человѣческой мысли, и, принялъ эти взгляды, но онъ вовсе не есть послѣдователь Конта, какъ наприм. Литтрэ. Милль—истинный философъ; онъ знаетъ важность и значеніе философіи, онъ обстоятельно знакомъ съ исторіей философіи, между тѣмъ какъ Контъ, напротивъ того, совершенно не знакомъ съ фи-

лософіей (онъ никогда даже не читалъ Канта, а съ Аристотелемъ былъ знакомъ только по наслышкѣ), онъ не признаетъ важности философіи, онъ не интересуется даже изученіемъ опыта, которое, по его мнѣнію, невозможно безъ физіологіи, онъ остается на почвѣ общихъ мѣстъ въ наукѣ и исторіи и его позитивизмъ не построенъ ни на какомъ принципѣ и не имѣетъ твердаго основанія. Милль въ своей книгѣ „Огюстъ Контъ и позитивизмъ“ самъ указываетъ на главнѣйшіе пункты, въ которыхъ онъ расходится съ позитивизмомъ. По мнѣнію Милля, цѣль, которую предположилъ себѣ Контъ,—основать позитивную или положительную философію,—не была имъ достигнута по двумъ причинамъ: съ одной стороны, потому, что контовская соціологія не удалась ему; Контъ съ успѣхомъ разсматривалъ соціологію съ точки зрѣнія динамической, но онъ вовсе не основалъ статической соціологіи, ничего не говорилъ объ общественныхъ отношеніяхъ и отрицалъ значеніе политической экономіи,—„единственной систематической попытки, совершенной великими мыслителями, основать науку большого количества соціальныхъ явленій“. Огюстъ Контъ, кромѣ того, не могъ основать соціологіи уже по той простой причинѣ, что онъ не ввелъ въ эту науку психологіи, которую онъ даже совсѣмъ и не упоминаетъ въ своей классификаціи наукъ. Необходимо, кромѣ того замѣтить, что Милль расходится съ позитивистами во многихъ другихъ пунктахъ; подобно Конту и Литтрэ онъ отрицаетъ сверхъестественное вмѣшательство въ жизнь природы и исторіи, но въ то же время оставляетъ за мыслителями право изслѣдовать вопросъ о первыхъ конечныхъ причинахъ. „Позитивное мышленіе, говоритъ онъ, вовсе не есть отрицаніе сверхъестественнаго; оно только отсылаетъ этотъ вопросъ къ вопросу о происхожденіи всѣхъ вещей. Если вселенная имѣла начало, то это начало по необходимости имѣло сверхъестественную причину: законы природы не могутъ объяснить свое собственное происхожденіе. Позитивный философъ вполнѣ свободно можетъ имѣть въ этомъ отношеніи опредѣленное мнѣніе, смотря по важности, которую онъ приписываетъ аналогіямъ цѣлесообразности и традиціямъ, общимъ всему человѣчеству. Значеніе подобныхъ вопросовъ, конечно, составляетъ вопросъ для положительной философіи, но вопросъ этотъ—не изъ тѣхъ, по отношенію къ которымъ позитивные философы должны быть согласны. Одна изъ главныхъ ошибокъ Конта заключается въ томъ, что онъ никогда не оставлялъ вопросы открытыми. Позитивная философія утверждаетъ, что

въ существующемъ строѣ природы, или вѣрнѣе въ той части ея, которая намъ болѣе или менѣе хорошо извѣстна,—причина, непосредственно опредѣляющая явленіе, есть не сверхъестественная, а естественная. Но этотъ принципъ находится въ полномъ согласіи съ вѣрой въ то, что вселенная была создана и даже въ то, что она продолжаетъ быть управляема высшимъ разумомъ, если только мы признаемъ, что этотъ высшій разумъ управляетъ посредствомъ опредѣленныхъ законовъ, которые измѣняются только другими законами столь же опредѣленными. Всякій, разсматривающій событія какъ части постояннаго порядка, изъ которыхъ каждая является неизмѣннымъ слѣдствіемъ предшествующаго условія или комбинаціей предшествующихъ условій,—тоже вполнѣ признаетъ позитивное мышленіе, признаетъ ли онъ или нѣтъ тотъ первый антецедентъ, котораго слѣдствіемъ было возникновеніе всей природы“.

Метафизическіе взгляды Джона Стюарта Милля были, главнымъ образомъ, изложены имъ въ „Разсмотрѣніи философіи Гамильтона“. Въ этомъ сочиненіи Милль является проницательнымъ и глубокимъ послѣдователемъ Беркли и Юма. Гамильтонъ, не смотря на всѣ кантовскіе взгляды на относительность знанія, весьма близокъ во всемъ остальномъ къ реализму или вѣрнѣе къ философіи здраваго смысла Рида (см. Льюисъ, стр. 587) и вообще шотландской школы. Онъ утверждалъ, что мы познаемъ вещи такими, какими они суть въ дѣйствительности, „въ себѣ“ и что такъ называемыя первичныя свойства матеріи, какъ-то: протяженіе, фигура, непроницаемость, суть атрибуты, которые принадлежатъ не одному лишь представленію. Милль разсматриваетъ эту теорію, указываетъ на несостоятельность доказательствъ Гамильтона и обнаруживаетъ противорѣчія своего противника. Потомъ, переходя отъ полемики къ собственнымъ взглядамъ на тотъ предметъ, онъ излагаетъ свою психологическую теорію духа и матеріи. Эта теорія, по своимъ слѣдствіямъ въ современной англійской философіи можетъ быть признана главнымъ вкладомъ Милля. Для того, чтобы понять ее, надо помнить, что, по мнѣнію Беркли и Юма, рѣзкая противоположность между тѣмъ что мы называемъ духомъ и тѣмъ, что мы называемъ матеріею, не имѣетъ никакого смысла; существуютъ только явленія (феномены), которые мы познаемъ, одни—какъ внутреннія, другіе—какъ внѣшнія; ничего больше мы не знаемъ. Джонъ Стюартъ Милль исходитъ изъ этого пункта и прилагаетъ къ разслѣдованію его такую силу анализа, которую едва-ли обнаружилъ ка-

кой-либо другой современный мыслитель. Выводъ его тотъ, что матерія можетъ быть опредѣлена, какъ „постоянная возможность ощущенія", а духъ, какъ „постоянная возможность чувствованія". Это—точка зрѣнія современнаго феноменизма. Благодаря этимъ идеямъ Милль полагалъ, что онъ устранилъ затрудненія, заключающіяся въ кантовской теоріи „вещи въ себѣ". Но въ этомъ онъ, конечно, ошибался. Если внимательно анализировать эту „возможность ощущенія", то окажется, что эта возможность есть не болѣе, какъ вещь или субстанція, которая „можетъ" сдѣлаться предметомъ ощущенія; а „возможность чувствованія" означаетъ только такое нѣчто или субстанцію, которая „можетъ" сдѣлаться субъектомъ ощущенія. Несомнѣнно, отъ Милля не ускользнуло это возраженіе и онъ отчасти согласился съ нимъ въ слѣдующихъ словахъ: „Наше сознаніе, образующее феноменальную жизнь духа заключается не только въ настоящихъ ощущеніяхъ, но, вѣроятно, частью также въ воспоминаніяхъ и ожиданіяхъ. Но что такое эти воспоминанія и ожиданія? Сами по себѣ они—настоящія чувствованія, то что есть въ сознаніи въ настоящее время, и въ этомъ отношеніи они не отличаются отъ ощущеній. Всѣ они, кромѣ того, похожи на нѣкоторыя данныя ощущенія или чувствованія, которыя предварительно мы испытывали. Но они сопровождаются тою особенностію, что каждое изъ нихъ заключаетъ въ себѣ вѣру въ нѣчто большее, чѣмъ наше настоящее существованіе. Ощущенія заключаютъ въ себѣ только это, между тѣмъ какъ воспоминаніе ощущенія, если даже оно не относится ни къ какому опредѣленному времени, заключаетъ въ себѣ внушеніе или вѣрованіе, что ощущеніе, воспоминаніе о которомъ есть лишь копія или представленіе, въ самомъ дѣлѣ существуетъ въ прошедшемъ; а ожиданіе заключаетъ въ себѣ вѣрованіе, болѣе или менѣе опредѣленное, что ощущеніе или другое какое-либо чувствованіе, къ которому ожиданіе непосредственно относится, будетъ существовать въ будущемъ. Точно также не можетъ быть выражено адекватно явленіе, заключающееся въ этихъ двухъ состояніяхъ сознанія, не сказавъ, что оно заключаетъ въ себѣ вѣру, которую я первично имѣлъ, или что я самъ, а не кто-либо другой, буду имѣть въ послѣдствіи, въ ощущенія, воспоминаемыя или ожидаемыя. Фактъ, въ который я вѣрю, а именно, что ощущеніе образуется дѣйствительно, или будутъ образовываться впослѣдствіи, исходитъ изъ на половину тожественныхъ состояній или изъ нити сознанія, которыхъ воспоминаніе или ожиданіе этихъ ощущеній, есть

часть теперь присущая. Если поэтому о духѣ мы говоримъ, какъ о серіи чувствованій, то мы принуждены пополнить объясненіе, назвавъ его серіей чувствованій, которыя сознаютъ себя въ прошедшемъ или въ будущемъ, и такимъ образомъ мы приведены къ альтернативѣ или вѣрить, что духъ или Ego есть нѣчто совершенно отличное отъ какихъ бы то ни было серій чувствованій и возможностей ихъ, или признать парадоксъ, что нѣчто, которое, ex hypotesi, есть только серія чувствованій, можетъ сознавать себя какъ серія" („Examination of Hamilton's Philosophy, стр. 212). Все это, конечно, справедливо, но было бы лучше, если бы Милль, вмѣсто того, чтобы утѣшать себя, говоря, что одна форма состоянія только является болѣе понятной, чѣмъ другая, потому что языкъ въ своей цѣлости направленъ въ сторону одной и до такой степени не соотвѣтствуетъ другой, что эта другая не можетъ быть выражена ни въ какихъ терминахъ, которые бы не отрицали ея истинность,—не лучше ли было бы, если бы Милль внимательно анализировалъ свой собственный языкъ и спросилъ бы себя: что можетъ выражаться въ словахъ: серія, нить, послѣдовательность? Послѣдовательность чувствованій, безъ всякаго сомнѣнія, не можетъ быть выражаема или мыслима, какъ сознающая себя въ прошедшемъ или будущемъ, но Ego, субъектъ, или какъ бы мы ни называли это нѣчто, чего она послѣдовательность, т. е. эти слѣдующія другъ за другомъ чувствованія являются качествами или атрибутами,—очень хорошо можетъ быть выражаемо или мыслимо.

Болѣе оригинальные взгляды встрѣчаемъ мы въ логикѣ Милля. По его мнѣнію, предметъ логики есть предложеніе. Отвѣтъ на всякій возможный вопросъ долженъ явиться въ формѣ предложенія или утвержденія. Всякое предложеніе только соединяетъ или разъединяетъ субъектъ (подлежащее) отъ атрибута (сказуемое), т. е. два названія. Всякое предложеніе образуется соединеніемъ двухъ названій. Отсюда слѣдуетъ, что для того, чтобы знать значеніе предложеній, необходимо прежде, знать важность названій. Что такое названіе? Мы различаемъ названія субстанцій (сущностей) и названія свойствъ (атрибутовъ), но въ дѣйствительности, какъ тѣ, такъ и другіе—не болѣе, какъ обозначеніе феноменовъ и ихъ отношеній,—ничего другаго въ тѣлѣ нѣтъ. Въ предметѣ мы знаемъ только впечатлѣнія, которыя онъ въ насъ возбуждаетъ; мы его опредѣляемъ родомъ, числомъ и порядкомъ этихъ впечатлѣній; что касается до его сущности и есть-ли у него какая-либо сущность, — этого мы не знаемъ.

То же самое можно сказать и относительно духа. Мы, конечно, можемъ предположить, что у насъ есть душа, *я*, „вмѣстилище" впечатлѣній, но все таки объ этомъ мы ничего не знаемъ. И такъ о духѣ и матеріи мы знаемъ только собственныя состоянія и перемѣны; поэтому, предметъ для насъ есть только рядъ феноменовъ. Вотъ единственные элементы логики; поэтому и дѣло логики состоитъ въ томъ, чтобы присоединять одни факты къ другимъ и связывать одинъ фактъ съ другимъ.

Поэтому вся логика покоится на двухъ теоріяхъ: на теоріи опредѣленія и на теоріи доказательства. По мнѣнію Милля, опредѣленія или предложенія, относящіяся къ сущностямъ (essentiel propositions)—чисто словесныя; они ничему насъ не научаютъ; они два раза выражаютъ одну и ту же вещь. Поэтому, для Милля, предложенія относящіяся къ сущностямъ второстепенны и дѣйствительное значеніе имѣютъ только предложенія относящіяся до свойствъ предметовъ. Теперь является вопросъ, что такое доказательство? Для логиковъ доказательство есть силлогизмъ. А соллогизмъ есть группа, состоящая изъ трехъ предложеній, напримѣръ: всѣ люди смертны; принцъ Альбертъ человѣкъ, слѣдовательно принцъ Альбертъ смертенъ. Вотъ типъ, къ которому сводится всякое, самое полное доказательство. Но, что находится въ силлогизмѣ, по мнѣнію тѣхъ-же логиковъ? Одно общее предложеніе, касающееся всѣхъ людей, разрѣшающееся въ другое предложеніе, касающееся извѣстнаго человѣка, потому что второе заключается въ первомъ. Такимъ образомъ отъ общаго мы переходимъ къ частному, потому что частное заключается въ общемъ. Если это дѣйствительно такъ, заключаетъ Милли, то мы ничего не пріобрѣтаемъ, ибо утверждая, что всѣ люди смертны, я вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаю, что и принцъ Альбертъ смертенъ. Поэтому классическая теорія доказательствъ сводитъ все разсужденіе на замѣну однихъ словъ другими. Ошибка логиковъ заключается въ томъ, что въ общемъ предложеніи они видятъ основаніе и доказательство частнаго предложенія. Въ дѣйствительности, общее предложеніе есть нѣчто въ родѣ напоминанія, сокращенное выраженіе, въ которомъ я сохраняю плоды моихъ наблюденій и опытовъ. Вы можете разсматривать это напоминаніе какъ записную книжку, съ которой вы справляетесь, когда хотите освѣжить вашу память, но изъ книжки нельзя извлечь науку; эту книжку вы, въ дѣйствительности, извлекаете изъ тѣхъ предметовъ, которые вы видѣли. Моя записная книжка лишь потому

мнѣ нужна, что тамъ записана моя опытность. Мое предложеніе пріобрѣтаетъ для меня цѣнность только потому что оно резюмируетъ частные факты. „Смертность—прибавляетъ Милль,—Ивана, Өомы и другихъ есть единственное доказательство, имѣющееся у насъ, смертности принца Альберта... Истинная причина, заставляющая насъ вѣрить, что принцъ Альбертъ умретъ, заключается въ томъ, что его предки, а также и наши и всѣ другіе люди, современные имъ, умерли". Общее предложеніе ровно ничего не прибавляетъ къ этому доказательству. Дѣти, невѣжды, животныя знаютъ, что солнце взойдетъ, что въ водѣ они могутъ утонуть, что огонь сжетъ, нисколько не прибѣгая къ посредству этого предложенія. Они заключаютъ, какъ и мы всѣ, не отъ общаго къ частному, а отъ частнаго къ частному. Общее предложеніе есть только формула, напоминающая намъ эти частные случаи. Заключеніе зависитъ не отъ этой формулы, но согласно этой формулѣ (not from the formula, but according to the formula). Въ основѣ доказательствъ находятся аксіомы. Вотъ напримѣръ аксіома, на которой основана геометрія: „Двѣ прямыя линіи не могутъ ограничить пространства". Что аксіомы вносятъ нѣчто новое въ наше знаніе,—въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія, такъ какъ всѣ математическія науки основаны на нихъ. Но какъ получаются эти поучительныя предложенія, столь очевидныя? Логики идеалисты считаютъ ихъ необходимыми и утверждаютъ, что они не извлечены изъ опыта. Милль, наоборотъ, увѣренъ, что мы извлекаемъ ихъ изъ опыта. Только здѣсь воображеніе заканчиваетъ дѣло органовъ чувствъ, опытъ, такъ сказать, обобщается благодаря умственному созерцанію, внутреннему зрѣнію. Конечно, мы можемъ открыть, не употребляя глазъ, чисто умственнымъ созерцаніемъ, что двѣ прямыя линіи не могутъ ограничить пространства, но это созерцаніе, есть не болѣе, какъ преобразованный опытъ. Въ этомъ случаѣ воображаемыя линіи замѣняютъ линіи дѣйствительныя; ваше воображеніе дѣлаетъ то же самое, что и рисунокъ; вы довѣряетесь какъ тому, такъ и другому, потому что, по отношенію къ линіямъ и фигурамъ, воображеніе въ точности воспроизводитъ ощущеніе.

Шедевромъ Милля въ логикѣ считается его теорія индукціи. Индукція, по его опредѣленію, есть такое дѣйствіе, по которому мы открываемъ и доказываемъ общія предложенія, это—дѣйствіе, благодаря которому мы заключаемъ отъ частнаго къ общему. Какимъ образомъ индукція заключаетъ отъ настоящаго къ будущему,

отъ дѣйствительнаго факта къ возможному? — Благодаря понятію причины, которое есть скрытое основаніе всей этой теоріи. Понятіе причины — вотъ принципъ индукціи, а вовсе не вѣра въ однообразіе природы, ибо это вѣрованіе само есть результатъ индукціи. Въ дѣйствительности, опытъ не предполагаетъ ничего другого, кромѣ опыта. Вы не будете вѣрить путешественнику, который станетъ вамъ утверждать, что существуютъ люди, у которыхъ голова — ниже плечь; но вы не откажетесь вѣрить путешественнику, который станетъ вамъ утверждать, что существуютъ черные лебеди, и однако, въ обоихъ случаяхъ ваша вѣра совершенно одинакова: вы видѣли только бѣлыхъ лебедей и только людей, у которыхъ голова — выше плечь. Почему же второе свидѣтельство кажется вамъ болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ второе? Потому, надо полагать, что существуетъ менѣе постоянства въ цвѣтѣ животныхъ, чѣмъ въ ихъ анатомической организаціи. Но какъ вы это знаете? Конечно, изъ опыта. И такъ, справедливо, заключаетъ Милль, что мы нуждаемся въ опытѣ, чтобы узнать въ какой степени и въ какихъ случаяхъ мы можемъ довѣрять опыту.

Самое понятіе причины, по мнѣнію Милля, есть понятіе опытное. Мы по опыту знаемъ, что въ природѣ существуетъ неизмѣнный порядокъ послѣдовательности, и что каждое явленіе всегда предшествуется другимъ явленіемъ. Причину мы называемъ *неизмѣннымъ антецедентомъ*, а слѣдствіе—*неизмѣннымъ слѣдствіемъ*. Говорятъ, что понятіе причины заключаетъ въ себѣ понятіе необходимости. Но эта необходимость есть только отсутствіе случайности, а это означаетъ, что для того, чтобъ явилось слѣдствіе вслѣдъ за антецедентомъ, требуется только существованіе антецедента. Философы ошибаются, когда отличаютъ волевую причинность отъ причинности естественной: наша воля производитъ наши тѣлесныя дѣйствія совершенно также какъ холодъ производитъ ледъ. Поэтому, законъ причинности имѣетъ характеръ факта; онъ исходитъ изъ опыта и имѣетъ предѣлы опыта. Этотъ законъ примѣнимъ (опытъ доказываетъ это) на нашей солнечной системѣ. Но можно предположить (въ этомъ отношеніи опытъ ничего намъ не говоритъ), что существуютъ другіе міры, гдѣ явленія слѣдуютъ другъ за другомъ совершенно случайно, и гдѣ законъ причинности не имѣетъ никакого примѣненія.

Въ этикѣ Милль-утилитаристъ. Всегда, говоритъ онъ, было констатировано, что съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ сталъ существомъ

общественнымъ и нравственнымъ, нѣкоторыя дѣйствія, — напримѣръ говорить правду,—обыкновенно увеличиваютъ счастіе человѣчества, и что противоположныя дѣйствія,—напримѣръ лгать—уменьшаютъ счастіе человѣчества. На основаніи закона ассоціаціи идей, дѣйствія перваго рода, будучи постоянно связаны въ опытѣ и въ мысли, съ тѣмъ что составляетъ счастіе,—и сами становятся предметомъ одобренія. Изъ этого слѣдуетъ, что нравственный инстинктъ не есть примитивное чувство, но чувство пріобрѣтенное.

ЭВОЛЮЦІОНИЗМЪ.

Спенсеръ.

Гербертъ Спенсеръ родился въ Дерби въ 1820 году. Въ 1883 г. онъ былъ избранъ членомъ-корреспондентомъ французской академіи наукъ, но онъ отказался отъ этой чести. Въ настоящее время онъ считается самымъ сильнымъ философскимъ умомъ современной Европы. Всю свою жизнь Спенсеръ посвятилъ разработкѣ своей философской системы, которая и по нынѣ не совсѣмъ еще закончена, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ деталяхъ. Главныя сочиненія Спенсера, появившіяся до сихъ поръ суть: „Первыя основы“ (1862), „Біологія“ (1864), „Психологія“ (1855 — 1870); „Соціологія“ (1873).

Эволюція, идея развитія и необходимаго прогресса—вотъ основная идея философіи Спенсера. На этомъ основаніи, эта философія называется эволюціонизмомъ. Для Спенсера, человѣчество, какъ бы могущественно оно ни было, есть только ничтожная часть системы существованія еще болѣе громаднаго. Прогрессъ человѣчества есть только часть развитія того цѣлаго, которое включаетъ въ себѣ и человѣчество. Цѣль этого прогресса, счастіе, есть только частный случай той болѣе общей цѣли, которая предназначена развитію этой цѣли. Въ чемъ заключается прогрессъ? Обыкновенно прогрессомъ мы называемъ то, что споспѣшествуетъ счастію человѣка, то, что стремится увеличить его непосредственно или благопріятствовать ему посредственно. Но, говоря абстрактно, счастіе есть способность удовлетворять своимъ потребностямъ всякаго рода, т. е. свобода,—свобода, ограничиваемая равенствомъ, такъ какъ человѣкъ есть существо общественное. „Хорошее, совершенное, полное

суть слова, означающіе нѣчто вполнѣ приспособленное къ своему назначенію; слово *нравственное* имѣетъ то же значеніе по отношенію къ человѣку; имѣть благодаря самому себѣ способность дѣлать то, что должно быть сдѣлано, значитъ быть органически нравственнымъ существомъ... Совершенство заключается въ обладаніи способностями, въ высшей степени приноровленными къ выполненію этихъ условій“. „Прогрессъ, говоритъ Спенсеръ, есть не случайность, а необходимость. Цивилизація не есть искусственный результатъ; она—извѣстный фазисъ природы, какъ развитіе зародыша и возникновеніе цвѣтка. Измѣненія, которымъ человѣчество подвергалось и подвергается—не болѣе какъ результатъ основнаго органическаго закона природы и, если только человѣчество не погибнетъ, эти измѣненія окончатся совершенствомъ... Нѣтъ никакого сомнѣнія, что то, что мы называемъ зломъ и безнравственностію должно исчезнуть; нѣтъ никакого сомнѣнія, что придетъ время когда человѣкъ будетъ совершенъ“. Эту свою увѣренность Спенсеръ основываетъ на томъ, что существуетъ законъ жизни, истинный не только по отношенію къ роду человѣческому, но также и по отношенію ко всей органической природѣ, и что нравственность, которая должна установить счастіе, есть лишь частный случай этого закона. Повсюду жизнь доказываетъ намъ, что прогрессъ совершается, когда части сначала подобныя и независимыя становятся неподобными и зависимыми. Когда организація стремится перейти изъ состоянія агломераціи единицъ разъединенныхъ въ агломератъ единицъ, находящихся въ соотвѣтствіи,—она стремится перейти въ отдѣльный предметъ, *индивидуализируется*, слѣдуя опредѣленію жизни, данному Кольриджемъ. Начиная съ тѣхъ низшихъ существъ, у которыхъ нѣтъ органовъ, ни даже формы, питающихся водой, которые до такой степени лишены индивидуальности, что ихъ можно рѣзать на части и каждая часть живетъ также, какъ и вся масса, и, кончая позвоночными животными, у которыхъ сложные органы, предназначенные для опредѣленныхъ функцій, подъ управленіемъ нервной системы, согласуютъ свои дѣйствія,—существуетъ громадная лѣстница, ступени которой являются ступенями индивидуализаціи. Чѣмъ ниже организмъ, тѣмъ болѣе онъ находится во власти внѣшнихъ условій; онъ всегда можетъ погибнуть подъ вліяніемъ стихій, вслѣдствіе недостатка въ пищѣ или уничтоженный своими врагами, и онъ погибаетъ почти всегда. Это отъ того, что у него нѣтъ способ-

ности сохранять свою индивидуальность. Напротивъ того, у высшихъ животныхъ, обладающихъ силой, сообразительностію, ловкостью, существуетъ кромѣ того способность сохранять жизнь, поддерживать индивидуальность. Въ человѣкѣ мы видимъ высшее проявленіе этой способности. По сложности своей организаціи, онъ существо наиболѣе отдаленное отъ неорганическаго міра, гдѣ индивидуализація находится въ своемъ минимумѣ. То, что мы называемъ нравственнымъ закономъ, закономъ свободы въ равенствѣ, есть законъ, при которомъ индивидуализація становится наиболѣе совершенной. Утвержденіе, все болѣе сильное и опредѣленное правъ индивида означаетъ стремленіе все болѣе опредѣленное и сильное установить уваженіе къ внѣшнимъ условіямъ, необходимымъ для развитія индивидуализаціи. Когда измѣненіе, происходящее на нашихъ глазахъ, будетъ окончено, когда всякій соединитъ въ своемъ сердцѣ любовь активную къ свободѣ съ активнымъ чувствомъ симпатіи къ ближнимъ своимъ, тогда ограниченія индивидуальности, существующія теперь, исчезнутъ. Само общество становится индивидуумомъ. Вмѣстѣ съ индивидуализаціей частей прогрессируетъ также взаимная зависимость частей. Въ высшемъ организмѣ, настоящей республикѣ монадъ, всякая единица, предназначенная къ независимымъ функціямъ, которыя она выполняетъ изолировано,—соединена съ подобными ей единицами ради общаго дѣла. Цивилизація, все больше и больше укрѣпляющая связь этой гармоніи, есть не болѣе какъ дѣйствіе индивидуализаціи.

Изъ предшествовавшаго мы видимъ, что вмѣстѣ съ индивидуализаціей, составляющей одно цѣлое, составленное изъ частей гармонически соединенныхъ, совершается другая операція, изолирующая эти части и дающая ихъ частямъ опредѣленныя функціи; это—спеціализація частей. Оба стремленія становятся все болѣе и болѣе очевидными по мѣрѣ прогресса; разнообразіе возростаетъ вмѣстѣ съ единообразіемъ, которое его сопровождаетъ. Съ точки зрѣнія развитія эти два факта не имѣютъ одинаковаго значенія. Индивидуализація образующая единство есть главный характеръ; спеціализація частей, образующая разнообразіе, есть характеръ второстепенный. Тѣмъ не менѣе трудность непосредственно подняться отъ индивидуализаціи до того физическаго закона, который выражаетъ ея причину, мало по малу отвлекло вниманіе Спенсера отъ разсмотрѣнія существеннаго характера прогресса, и онъ занялся одно время исключительно, второстепеннымъ характеромъ. Изслѣдуя

вопросъ естественной эволюціи видовъ и, отыскивая человѣческія доказательства подтверждающіе его, Спенсеръ признаетъ, что не только индивиды растительнаго и животнаго царства прогрессируютъ втеченіе ихъ эволюціи, но что, въ эпохи геологическія фауна и флора слѣдуютъ тому же закону. Это былъ фактъ, который не могъ быть выраженъ ученіемъ индивидуализаціи, но фактъ нашедшій свою общую формулу въ законѣ, открытомъ Вольфомъ, Гете и Боэромъ. По мнѣнію этого послѣдняго, серія перемѣнъ, совершенныхъ втеченіе того, какъ зерно превращается въ дерево, есть переходъ отъ состоянія структуры однородной въ состояніе структуры разнородной. Спенсеръ, познакомившійся съ этимъ закономъ, выражающимъ самый яркій признакъ прогресса жизни, оставилъ на время принципъ индивидуализаціи и вернулся къ нему только тогда, когда могъ дать ему новую форму, „не метафизическую, неспособную получить естественное объясненіе, но вполнѣ научную“. Убѣдившись, что законъ Боэра примѣнимъ къ организмамъ, разсматриваемымъ какъ индивиды, къ агрегатамъ всѣхъ организмовъ, къ великимъ произведеніямъ искусства, къ основнымъ учрежденіямъ общества, къ языкамъ, искусствамъ и ко всѣмъ тѣмъ, продуктамъ умственной жизни, которые онъ называетъ *супраорганическими*, Спенсеръ пришелъ къ точкѣ, которая заставляла его расширить примѣненіе этого закона къ развитію существъ, составляющихъ неорганическій міръ. Нельзя сомнѣваться, что и неорганическій міръ имѣетъ свою эволюцію. Перемѣны, образующія происхожденіе солнечной системы, различныя состоянія, черезъ которыя прошелъ земной шаръ указываютъ на постоянное развитіе. Изслѣдуя всѣ эти перемѣны Спенсеръ призналъ универсальность закона Боэра. Звѣздный міръ, если принять гипотезу туманныхъ пятенъ, перешелъ отъ состоянія почти однороднаго къ состоянію, въ которомъ мы его видимъ теперь, подчиняясь закону Боэра. Послѣ массы, въ которой всѣ части были однородны по своему составу, послѣ силъ дѣйствующимъ другъ на друга, — послѣдовала система массъ разнородныхъ, отличающихся по объему, направленію движенію и пр. Точно также и земля подчинилась этому закону переходя изъ состояніи раскаленности къ нынѣшнему ея состоянію. Тоже было съ живыми существами, съ явленіями соціальными, съ учрежденіями политическими, съ формами промышленности, торговли, наукъ, литературы, искусствъ. Если, такимъ образомъ, форма развитія вездѣ одинакова, то мы значитъ принуждены за-

ключить отъ однородности закона къ однородности причины. Какъ бы обширенъ ни былъ этотъ законъ, такъ какъ онъ обнимаетъ собою всѣ факты эволюціи, онъ все таки не больше какъ обобщеніе опыта; его необходимо привести къ закону еще болѣе общему, который изъ эмпирическаго сдѣлалъ бы его раціональнымъ и признать за нимъ характеръ необходимости. Прогрессъ есть перемѣна въ какой бы формѣ она не выражалась; значитъ въ законѣ перемѣны мы должны имѣть причину этого перехода отъ однороднаго къ разнородному. Спенсеръ находитъ его въ законѣ, доказаннымъ опытомъ. „Въ событіяхъ самыхъ грандіозныхъ, какъ и самыхъ ничтожныхъ, въ звѣздномъ мірѣ, въ солнечной системѣ, въ исторіи нашей планеты, въ растительномъ и животномъ царствѣ, въ обществѣ, мы видимъ, что одна причина приводитъ болѣе, чѣмъ къ одному слѣдствію. Постепенное осложненіе вещей, переходъ отъ однороднаго къ разнородному есть неизбѣжное слѣдствіе этого. Прогрессъ не есть случайность; прогрессъ есть благая необходимость“.

На основаніи этого общаго закона эволюціи, Спенсеръ принимаетъ въ психологіи единство состава явленій духа и непрерывность ихъ развитія. Между фактами физіологическими и фактами психологическими онъ не видитъ никакой демаркоціонной линіи. Ощущенія, чувства, инстинкты, сознаніе—все это образуетъ отдѣльный міръ, но этотъ міръ имѣетъ свое начало въ жизни животной. Между самой низшей функціей и самой высокой мыслію нѣтъ разницы по существу, а есть лишь разница въ степени. Въ то время какъ обыкновенная психологія, исключительно основанная на внутреннемъ наблюденіи и употребленіи субъективнаго метода принуждена ограничиться изученіемъ человѣка, безъ всякой заботы о низшихъ формахъ психической жизни, опытная психологія стремится открыть, описать и классифицировать различныя формы ощущенія и мысли, наблюдать медленную и непрерывную эволюцію начиная съ инфузоріи и кончая бѣлымъ и цивилизованнымъ человѣкомъ. Поэтому она не только статическая, но и динамическая наука; она не только констатируетъ факты, но и изучаетъ ихъ происхожденіе, ихъ развитіе, ихъ перерожденіе.

На самой низшей своей степени, сознаніе есть не болѣе какъ рефлексъ; оно становится инстинктомъ, благодаря превращенію, и отсюда возникаютъ память и разумъ, чувство и воля. Рефлексъ составляетъ переходъ отъ жизни чисто физической къ инстинкту.

Употребляя слово инстинктъ не какъ обычный фактъ для обозначенія всякаго рода интеллекта, не подходящаго къ интеллекту человѣка, но ограничиваясь присущимъ ему значеніемъ, инстинктъ можно опредѣлить какъ сложный рефлексъ. Строго говоря, нѣтъ демаркаціонной линіи между сложнымъ и простымъ рефлексами. Въ то время какъ въ простомъ рефлексѣ, за однимъ возбужденіемъ слѣдуетъ одно сокращеніе; въ то время, какъ въ формахъ болѣе развитыхъ рефлекса, за однимъ возбужденіемъ слѣдуетъ цѣлая комбинація сокращеній,—въ томъ рефлексѣ, который мы называемъ инстинктомъ, комбинація возбужденія вызываетъ комбинацію сокращенія, а въ формѣ самой развитой, въ самомъ сложномъ инстинктѣ, существуютъ согласованія, которыя стремятся одновременно и управлять и исполнять. Превращеніе простаго рефлекса въ сложный, т. е. въ инстинктъ объясняется накопленіемъ опыта и наслѣдственной передачею. Но инстинктъ, по мѣрѣ того, какъ онъ ростетъ въ сложности, приближается къ своему концу, ибо по мѣрѣ того, какъ инстинкты становятся выше, различныя физическія измѣненія, составляющія ихъ, становятся менѣе согласованными, соотносятся все менѣе и менѣе совершеннымъ образомъ и приходитъ наконецъ минута, когда ихъ согласованіе становится неправильнымъ. Тогда то именно эти дѣйствія теряютъ автоматическій характеръ, присущій имъ и то, что мы называемъ инстинктомъ превращается въ нѣчто болѣе высокое.

Подобнымъ же образомъ мы переходимъ отъ инстинкта къ разуму. Какъ тотъ, такъ и другой суть приспособленія внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ, съ тою только разницей, что въ инстинктѣ, соотношеніе очень просто и очень обще, между тѣмъ какъ въ разумѣ, это соотношеніе находится между общеніями внутренними и внѣшними, сложными или спеціальными, или абстрактными или рѣдкими. Опытъ достаточенъ для объясненія прогресса отъ самыхъ низшихъ до самыхъ высокихъ формъ разума. Отъ простаго заключенія отъ частнаго къ частному, присущаго дѣтямъ, домашнимъ животнымъ и, вообще, высшимъ млекопитающимъ, до заключенія индуктивнаго и дедуктивнаго, прогрессъ опредѣляется накопленіемъ опыта. То же самое бываетъ съ прогрессомъ человѣческаго знанія до самыхъ высокихъ его обобщеній.

